

Michael Alpert

Criptojudaísmo e Inquisición en los siglos XVII y XVIII

Ariel Historia

Otros títulos:

Raymond Carr
España 1808-1975

Jordi Nadal
*El fracaso de la revolución
industrial en España, 1814-1913*

John Lynch
Las Revoluciones hispanoamericanas

Antonio Domínguez Ortiz
*Sociedad y Estado
en el siglo XVIII español*

Renzo De Felice
Rojo y negro

Bernat Muniesa
Díctadura y monarquía en España

Francisco de Luis y Luis Arias
*Las Casas del Pueblo
socialistas en España*

Emilio Cabrera
Historia de Bizancio

Ángel Hueso
El cine y el siglo XX

Ignacio Barandiarán, Bernat Martí,
María Á. del Rincón y José Luis Maya
Prehistoria de la Península Ibérica

José Luis Comellas
Cánovas del Castillo

Javier Paredes (coordinador)
*Historia contemporánea de España
(siglo XIX)*

Criptojudaísmo
e Inquisición
en los siglos
XVII y XVIII

Ariel

Ariel Historia

Michael Alpert

Criptojudaísmo e Inquisición en los siglos XVII y XVIII

La Ley en la que quiere
vivir y morir

Editorial Ariel, S.A.
Barcelona

Diseño cubierta: Vicente Morales

1.ª edición: febrero 2001

© 2001: Michael Alpert

Derechos exclusivos de edición en español
reservados para todo el mundo:

© 2001: Editorial Ariel, S. A.

Provença, 260 - 08008 Barcelona

ISBN: 84-344-6631-7

Depósito legal: B. 2.772 - 2001

Impreso en España



INTRODUCCIÓN

En las primeras semanas de 1722, al ir finalizándose, delante del tribunal de la Inquisición de Toledo, el proceso por delitos de fe —en este caso el crimen era *judaizar*— contra Isabel de Paz, soltera de 27 años, que vivía en Almagro con sus padres, se leyó el sumario de su caso.¹

... natural y vecina de la villa de Almagro, de edad de veintisiete años, de estado soltera que aquí está presente, sobre y en razón de que el dicho Promotor fiscal por su acusación que ante nos [el tribunal] presenta, nos hizo relación, diciendo que siendo la dicha Isabel de Paz cristiana bautizada y confirmada, y gozando de las gracias y prerrogativas de tal, ingrata a tanto bien, pospuesto el temor a Dios Nuestro Señor, salvación de su alma, y en menosprecio de la justicia que en este Santo Oficio se administra, se había pasado a la antigua y derogada Ley de Moisés, haciendo sus ritos y ceremonias, creyendo salvarse en ella, cometiendo delitos de Infiel, Hereje, apóstata de nuestra Sagrada religión, fautora y encubridora de herejes, negativa, perjura y diminuta confidente, de que en general la acuso, y en especial a lo siguiente:

Sigue el sumario detallando, en el lenguaje frío y curialesco característico de la Inquisición, los cargos —siempre anónimos— contra Isabel de Paz. Éstos hablan repetidamente de «cierta persona que se nombra» en «una ciudad que se nombra», si bien Isabel por cierto se daría cuenta de que el testigo descrito como «el muy conjunto mayor de esta reo» era su padre que había confesado las prácticas judaizantes de su familia.

El sumario indicaba que Isabel había confesado, entre otras cosas, los ayunos (quería decir, como se verá, la observancia de las fiestas judías) que había hecho «en observancia de dicha Ley de Moi-

1. Archivo Histórico Nacional, Sección de Inquisición, legajo 174, carpeta 1 (en adelante esta fuente se señalará como AHN, Inq.). En general, hemos modernizado la ortografía y la acentuación de las citas de estos documentos.

sés». Había obedecido, como mejor pudo, la legislación alimenticia del Antiguo Testamento, absteniéndose de pescados sin escamas y de carne prohibida. Había dejado incluso de realizar siquiera las faenas domésticas en las fiestas y el sábado, según el Fiscal, «en detestación de esta nuestra fe católica y verdadera Ley Evangélica».

Ahora bien, en el comienzo de su proceso, Isabel lo había negado todo, insistiendo en que era cristiana devota. Sólo después de mucho tiempo pasado en la soledad de la cárcel secreta de la Inquisición, y después de oír sucesivas lecturas de testimonios de otros prisioneros (es decir, otros judaizantes obligados a dar testimonio contra sus amigos y familiares), donde se le nombró a ella como cómplice, pidió Isabel, aconsejada por el letrado nombrado por el tribunal para ayudarla, audiencia voluntaria donde hizo confesión completa de su pecado: la observancia de la Ley de Moisés.

Isabel, no sólo había *judaizado*, es decir, enseñada por sus padres, había practicado lo que sabía y podía del judaísmo de sus antepasados, bautizados y católicos desde más de doscientos años, sino también había perjurado y negado su pecado y el de sus familiares y conocidos. Incurría así en el agravante de ser «diminuta e impenitente», por lo cual el promotor fiscal pidió «las más graves penas» que sólo podían ser no solamente la confiscación de bienes y la salida de Isabel en un auto de fe vestida de la túnica amarilla de hereje —el Sambenito—, sino también la muerte en la hoguera

relajando a su persona a la justicia y brazo secular para su castigo y ejemplo de otros [...].

No obstante, el tribunal, queriendo actuar «con equidad y misericordia», impuso las penas corrientes. En un auto de fe, ceremonia pública aunque normalmente en el siglo 18 celebrada dentro de una iglesia, saldría Isabel vestida del Sambenito, pintado con la cruz de San Andrés con dos aspas, con una toca y una vela de cera en las manos. Oiría la sentencia y sería reconciliada en una ceremonia imponente. La pena impuesta no fue muy grande. Isabel quedaría un año en la cárcel de la Penitencia, cárcel «abierta» muy distinta de la Secreta, donde había estado presa durante su proceso, pero llevaría públicamente y encima de sus vestiduras el Sambenito, que la marcaría como penitente en Toledo donde tendría que ganarse de alguna manera la vida, probablemente mendigando por las calles, dado que todos sus bienes serían confiscados. Tendría que oír misa y sermón y hacer romerías. Sería catequizada por un calificador del Santo Oficio de la Inquisición, y su conducta religiosa sería meticulosamente observada.

Al terminar el año de penitencia, Isabel quedaría inhabilitada para llevar oro, plata, perlas, seda ni paño fino. Por lo menos escaparía a la mofa pública en Toledo, porque durante seis años le sería prohibido vivir en aquella ciudad, en Daimiel (lugar de su nacimiento), en Almagro (donde vivía) y en la capital del reino, Madrid. Además, y para que no se escapara para ir a *judaizar* en el extranjero, se le prohibió acercarse a lugares dentro de veinte leguas del mar o de las fronteras.

El 15 de marzo de 1722, acompañada de 31 otros condenados como judaizantes, Isabel salió en el auto de fe en la iglesia de San Pedro Mártir de Toledo. Los primeros diez penitentes o víctimas habían muerto ya. Como la relación impresa de los hechos no ofrece la fecha de la muerte y como sólo uno de los muertos era persona mayor al fallecer, podemos suponer que murieron en la cárcel, quizás durante alguna epidemia. A estos condenados se les quemó la *estatua*, es decir, una efigie. A algunos se les había exhumado los huesos para luego quemarlos, esparciendo las cenizas.

En lo que se refiere a los vivos, la anciana María de Ribera murió en la hoguera. Sebastián Antonio de Paz, padre de Isabel, administrador del estanco de tabaco de Almagro, fue castigado con cárcel perpetua y, el día siguiente, con doscientos latigazos, pena que se aplicó igualmente a su esposa Ana María de León, mientras Isabel fue tratada con cierta generosidad quizá por haber sido dominada por sus padres o haber confesado en audiencia voluntaria. Otros penitentes siguientes recibieron penas duras de cárcel perpetua y algunos de azotes. Todos, por supuesto, perdieron sus bienes. Se escaparon solamente los menores de edad, a quienes se les señalaron cortas penas de cárcel.²

Después del largo día en la iglesia, llegó el momento de la solemne abjuración. Isabel tuvo que repetir, al ir desapareciendo la luz del día o quizás a la luz mortecina de las velas, lo siguiente:

Yo, Isabel de Paz, natural y vecina de Almagro que aquí estoy presente, ante Vuestras Señorías como Inquisidores Apostólicos como son contra la herética pravedad y apostasía en esta ciudad de Toledo y su Partido, por autoridad apostólica y ordinaria, puesta ante mí esta señal de la Cruz y los sacramentos, abjuro, detesto y anatemizo toda especie de herejía y apostasía que se levante contra la santa fe católica y Ley Evangélica de nuestro Redentor Jesucristo [...] especialmente aquella de que he sido acusada y en

2. Véase British Library impreso 4071 bb. 43, «Relación del Auto de Fe del 15 de marzo de 1722, que se celebró en Toledo [...]».

que yo como mala he caído y tengo confesada [...] y juro y prometo de tener y guardar siempre aquella Santa Fe que tiene, guarda y enseña la Santa Madre Iglesia [...] recibir humildemente y con paciencia cualesquier penitencias que me han sido o fueran impuestas [...] y quiero y consiento y me place que si yo en algún tiempo (lo que Dios no quiera) fuese o viniese contra las cosas susodichas o contra cualquier cosa o parte de ellas, que en tal caso sea tenida y habida por impenitente relapsa [...] y me someto a la corrección y severidad [...] para que en mí sean ejecutadas todas las censuras y penas [...].

Con esto Isabel, a quien se le puede suponer convencida de su culpa, sobre todo al aprender que dentro de un año estaría libre, que no sufriría la vergüenza y el dolor de la flagelación pública, y que sus padres también salvarían la vida, escuchó la absolución que la devolvió efectivamente a la sociedad. Hija de un pequeño burgués encargado del monopolio de tabaco en Almagro, Isabel pronunció su abjuración en presencia de nadie menos que el duque de Medina Sidonia y otros títulos, ya que asistir a los confesados y penitentes en un auto de fe constituía un acto de máxima devoción y piedad cristianas.

Tres días más tarde, se le volvió a leer la abjuración y se le mandó guardar secreto absoluto sobre su caso, bajo pena de excomunión y doscientos azotes.

El expediente de Isabel de Paz, un año más tarde, contiene un informe donde dos eclesiásticos alaban su conducta católica, por lo cual podemos suponer que fue puesta en libertad.

Isabel de Paz fue una de por lo menos 1.400 víctimas *judaizantes* —dejando aparte los bigamos, fornicantes y otros—, de la Inquisición durante los primeros cincuenta años del siglo XVIII. De lo que hacía, es decir, qué clase de judaísmo practicaba, por qué lo hacía, dónde lo aprendió, y por qué lo hizo, las palabras formales del proceso no nos dicen mucho.

Si para algunos, la tendencia a judaizar era inherente, mamada con la leche por los descendientes de los judíos obligados a bautizarse —los llamados *conversos*— en 1492, para la Inquisición, judaizar era un delito de herejía como otros. Lo más importante era la confesión y la denuncia de cómplices para que ellos también pudieran ser obligados a confesar. El que confesaba voluntariamente recibía la más leve de las penas, mientras los diminutos y negativos podían ser hasta abandonados por la Iglesia, relajados al brazo secular y quemados, siempre con la posi-

bilidad de un arrepentimiento *in articulo mortis*, que vendría a demostrar el poder absoluto de la fe. Si el reo murió sin confesar, esto también servía para demostrar el sino horrible de un hereje contumaz.

La finalidad de esta obra es investigar y explicar el origen de esta cuestión, describiendo el fenómeno del criptojudasmo en las circunstancias españolas. ¿Qué significaban los criptojudíos para la Iglesia y para el público español, y qué significaban para los judíos mismos, los que vivían en libertad fuera de la península Ibérica?

Nuestra intención es describir el judaísmo secreto, sobre todo el que revelan los procesos conservados de los tribunales inquisitoriales de Toledo y Cuenca.³ Estamos de acuerdo con el especialista danés, Gustav Henningsen, cuando subraya la importancia de las series de correspondencia entre el Consejo de la Suprema Inquisición y los tribunales de distrito, y las Relaciones de Causas, es decir, los resúmenes de actividad elevados regularmente por los tribunales a la Suprema. Si empleamos casi exclusivamente los procesos mismos, es porque únicamente en ellos se encuentra el calor y la inmediatez de las palabras del reo y de los testigos, casi siempre judaizantes también.

A pesar de las cifras, que indican que el 60 por ciento de las víctimas del Santo Oficio eran procesados por proposiciones heréticas, solicitudación por parte de clérigos, bigamia, fornicación y el grupo de delitos de superstición, y solamente el 40 por ciento por judaizantes, eran éstos los que sufrieron el mayor rigor. El menor número porcentual de delitos de fe perseguidos no implica un menor rigor de castigo. Todo lo contrario, ya que la hoguera no figura entre las penas impuestas a los blasfemos, fornicantes y sacerdotes que seducían a mujeres en el confesionario. Si el bigamo era el más duramente tratado con largas penas de cárcel, con azotes y galeras, el judaizante, hombre o mujer, era castigado regularmente con la cárcel y azotes. El asalto sobre su personalidad era, sin embargo, más cruel, porque, aunque culpable de un delito de fe, no era criminal en otro sentido.

En todo caso, la estadística de Henningsen y Contreras se limita al período 1540-1700, omitiendo los primeros sesenta años de actuación del Santo Oficio, cuando se destruyó el criptojudasmo español.⁴

3. Son los únicos conservados.

4. G. Henningsen, «La elocuencia de los números», en A. Alcalá y otros, *Inquisición española y mentalidad inquisitorial* (Barcelona: Ariel, 1984), pp. 207-225.

No es fácil la tarea de describir el criptojudasmo practicado por los herejes en cuestión. Como escribe David Willemse, en el prólogo a sus dos tomos de reproducción y estudios del proceso de Gonzalo Báez de Paiba entre 1654 y 1657:

Siempre es menor el número de los que realmente se han entañado en los legajos polvorientos, con frecuencia voluminosos, cuya lectura, también por lo abigarrado de la letra y por la composición poco clara de los mismos legajos, no resulta nada fácil.⁵

No sólo admitimos las deficiencias del trabajo por los motivos que cita un estudioso admirable como el holandés, sino añadiríamos que es difícil deducir, como es nuestra finalidad, las pautas de la vida criptojudía en España en los siglos xvii y xviii por el prisma de los procesos inquisitoriales. A lo mejor se esconde más de lo que se revela pese a las confesiones que hicieron los judaizantes, psicológicamente destruidos por el tribunal y sus circunstancias. Sin embargo, el examen de las declaraciones de los reos y testigos, casi siempre judaizantes todos, puede permitir, atando cabos, entrar en las vivencias más íntimas de una sociedad automarginada en un solo aunque muy importante aspecto de su ser.

Para acercarnos a una comprensión del fenómeno tendremos que empezar al principio. ¿Cómo y por qué empezó el fenómeno criptojudío en España?

Nota sobre léxico

Cristão Novo es un término empleado fundamentalmente por los historiadores portugueses. *Converso* se emplea con frecuencia en castellano. Ambas palabras hacen referencia a personas que se cristianizaron con intención, si bien tales *cristianos nuevos* o *conversos* se describían como tales aun en el caso de que fueron sus antepasados los que aceptaron, de buena o mala gana, el bautismo. Por otra parte, pasado 1550, pocos seguían en vida que hubiesen vivido abiertamente como judíos en España. Desde hacía ya años, la gran mayoría no eran ni *cristianos nuevos* ni *conversos*, sino meramente descendientes de judíos bautizados.

5. David Willemse, *Un «portugués» entre los castellanos. El primer proceso inquisitorial contra Gonzalo Báez de Paiba 1654-1657*, 2 tomos (París: Fundação Calouste Gulbenkian), 1974, Intro., xxiv-xxv.

Marranos fue en su origen una palabra ofensiva, pero ha sido empleada corrientemente por los historiadores judíos para significar *criptojudíos*, es decir, personas cuyo judaísmo se practicaba en secreto. Nosotros preferimos emplear la palabra *judaizante*, muy empleada por la Inquisición, palabra que subraya lo herético del comportamiento de las personas que son el tema de este libro. A aquellos que abandonaban España y Portugal para practicar el judaísmo en una situación de libertad los llamamos *ex marranos*.⁶

6. Véase el ensayo de Jaime Contreras, «Conversos y judaizantes después de 1492: una relación desigual», en H. Méchoulan (comp.), *Los judíos de España, historia de una diáspora, 1492-1992* (Madrid: Trotta, 1993), pp. 60-70.

CAPÍTULO 1

UN PUEBLO AJENO A LOS DEMÁS: LOS JUDÍOS EN ESPAÑA

Desde la primera edad cristiana en España, los visigodos instituyeron medidas para obligar a los judíos a aceptar el bautismo.¹ Si, como se acepta generalmente, los primeros siglos de la España musulmana constituyeron una época de convivencia, sigue siendo verdad que los judíos eran tolerados por los moros, aunque sujetos a una legislación discriminatoria. En el siglo XII, la ola de fundamentalismo de los almohades vio la destrucción de comunidades e instituciones judías, que huyeron o al norte de África o bien a la tolerancia de la España cristiana, que, siendo sociedad fronteriza y conquistadora, se encontraba muy necesitada de las capacidades organizativas, administrativas y funcionariales de los judíos, sobre todo en cuestiones como la gerencia de fincas y la recaudación de impuestos.²

Lo que se suele llamar el «problema» converso («problema» no en su esencia, sino en la actitud adoptada hacia los judíos por la sociedad cristiana), fue resultado de más de dos siglos de presión conversionista sobre los judíos, realizada sobre todo por la propaganda de las órdenes mendicantes, los franciscanos y especialmente los dominicos. Es evidente que en el proceso de bautismo de grandes números de judíos antes y después de la destrucción física en el año 1391 de decenas de comunidades, podían en-

1. Véase J. Caro Baroja, *Los Judíos en la España Moderna y Contemporánea*, 3 tomos (Madrid: Istmo, 1978), I, pp. 39-40.

2. Véase L. Suárez, *Judíos españoles en la Edad Media* (Madrid: Rialp, 1980). Las obras contemporáneas más útiles sobre la historia de los judíos en España son: Y. Baer, *Die Juden in Christlichen Spanien* (Berlín, 1929-1936; trad. J. Lacave. Madrid, 1981; trad. inglesa, Filadelfia: JPSA, 1978); E. Ashtor, *Korot ha-Yehudim bi-Se-farad ha-Muslemit* (Jerusalén, 1960-1965; trad. inglesa, *The Jews of Moslem Spain* (Filadelfia: JPSA, 1992); A. Neuman, *The Jews in Spain: their Social, Political and cultural life during the Middle Ages* (Filadelfia: JPSA, 1944).

trar múltiples factores. Las tensiones socioeconómicas dentro de las comunidades judías, las circunstancias que ofrecían tantas ventajas al converso, y hasta la convicción, a veces incluso entre rabinos tales como Avner de Burgos en 1321 o Salomón Haleví en 1341, de la verdad cristiana, todo ello contribuyó al bautismo de importantes números de judíos, muy aumentados por las conversiones forzadas cuando los barrios judíos fueron saqueados en el verano de 1391. Sin embargo, el motivo fundamental para que un judío aceptara el bautismo debió ser la discriminación a la cual era sujeto con la finalidad de separarle de los cristianos.

Campañas conversionistas

El cuarto Concilio de Letrán, en noviembre de 1215, había impuesto la diferenciación física de los judíos por medio de una señal en la ropa. A los cristianos se les prohibió consultar a médicos judíos; a los judíos se les vedó el empleo de criadas cristianas. No obstante, en la medida de lo posible en la situación social de la España de la Reconquista, los monarcas buscaban a menudo proteger a los judíos que les eran tan útiles, consintiendo en su nombramiento a cargos donde tuvieran autoridad sobre cristianos.

Efectivamente, si la Iglesia hubiera quedado contenta con mantener a los judíos, como pueblo deicida y maldito, en una situación de inferioridad, dejando su castigo para la decisión divina, la cuestión de la fidelidad de los conversos —raíz de la Inquisición— no se hubiera planteado. Sin embargo, para mediados del siglo XIII, el enfoque de la cuestión había cambiado. Sin convertir a los judíos, no se produciría, se temía, el regreso del Mesías cristiano.

La fiebre conversionista aumentaba según se bautizaban más judíos, ya que naturalmente los conversos convencidos y sus descendientes buscaban convertir a los que todavía no aceptaban el bautizo y, lo que es más, daban armas a los dominicos porque los conversos más cultos conocían las obras y autoridades escritas judías. De este modo, los mendicantes recibieron ayuda para disputar con los judíos a base de no sólo el texto bíblico, sino también la literatura posbíblica, o sea, el corpus legislativo, legendario, homilético y místico del *Talmud*. Armados de los textos talmúdicos, los eclesiásticos sabían ya que el judaísmo no era una reliquia fosilizada, sino que ofrecía a las comunidades judías el marco completo de una vida y cultura vibrantes, y por eso peligrosas. Por ello, el 3 de octubre de 1240, el Papa dio orden de confiscar y quemar públicamente los manuscritos y códices judíos.

Otra arma conversionista característica era la disputación, cuyo más famoso ejemplo tuvo lugar en 1263 en Barcelona.³ Sin embargo, pese a todos los esfuerzos del cristiano Raimundo de Peñafort y del converso Pau Christiani, que emplearon el *Talmud* en su esfuerzo para convencer al famoso rabino Moisés ben Najmán (Najmánides) de Gerona de que el Mesías había venido ya, el diálogo de la Disputación de 1263 resultó ser de sordos. Judíos y cristianos leían de diversa manera los mismos textos. Los primeros salieron más o menos victoriosos de la Disputación; sin embargo, Moisés ben Najmán tuvo más tarde que abandonar Aragón acusado de blasfemar. Los judíos quedaban *contumaces y negativos*, expresión que figuraría en la literatura inquisitorial posterior, de modo que no había alternativa a obligarles a asistir a sermones conversionistas o a emplear medidas de violencia física.

Ataques físicos

Santo Tomás de Aquino (1225-1274) consideraba que los judíos, como los leprosos y los homosexuales, no sólo estaban equivocados, sino que eran perversiones de la ley natural, condenados a vivir en estado de esclavitud e inferioridad permanente. No tardarían en surgir las acusaciones contra los judíos, siendo como se creía, enemigos de la raza humana, que mataban a niños y envenenaban el agua de los pozos. El pueblo llano, aunque diariamente trataba con ellos, llegaba a comprender que los judíos estaban fuera de la ley. La progresión a ataques populares físicos contra los judíos era inevitable. No eran solamente diferentes: eran malos. Se decía que trataban sacrílegamente a las hostias sagradas para hacerle daño a lo que bien sabían, porque las formas sangraban, eran el cuerpo de Jesucristo. Éste sería un tema que la Inquisición del siglo XVII y aun del XVIII tendría que juzgar. Es decir, que el judío fue no sólo apartado sino también *demonizado*.

En Aragón, pese a la protección normalmente dispensada a los judíos por los monarcas, el rey Pere III (1276-1285) tuvo que despedir de su servicio a los jefes poderosos de las familias judías zaragozanas, los Alconstanti y los Cavallería, para obtener el apoyo de los nobles cristianos. Era durante su reinado que se escribió en 1280 una de las obras más influyentes para convertir a los judíos: *Pugio Fidei adversus Mauros et Judeos* (*Puñal de la fe contra moros y judíos*) del dominico Raymón Martini.

3. Sobre la Disputación de 1263, véase Baer, I, pp. 122 y sigs. Un estudio detallado de las Disputaciones se hallará en H. Maccoby, *Judaism on Trial: Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages* (Londres: Associated University Presses, 1982).

En Castilla, las zonas dominadas por los moros cayeron rápidamente. A menudo faltos de población y asolados, los lugares tuvieron que ser colonizados y, lo que es más, administrados. Los judíos se asentaron en ciudades —Jaén, Córdoba y Sevilla— donde, antes de la ola fundamentalista de los almohades de cien años antes, habían vivido. Alfonso X (1252-1284), a pesar de su famoso texto legislativo, las *Siete Partidas*, que restringía el empleo oficial de los judíos, empleó la burguesía judía en su administración financiera y diplomática porque era más controlable que los nobles o el clero.⁴ Al final de su reino, efectivamente terminada la Reconquista con la excepción de Granada, y presionado por los nobles, Alfonso se volvió contra los judíos. En 1288 su hijo Sancho IV prohibió a los judíos castellanos la compra de tierras. En 1293 las Cortes de Valladolid aprobaron una legislación detallada perjudicial a su vida económica y política.

No es para asombrarse, entonces, que varias décadas de ataques económicos, políticos, sociales y sobre todo religiosos contra los judíos hicieran que surgieran, empezando en 1294 en Zaragoza, unas acusaciones de sacrilegia y de asesinato ritual con fines religiosos. La Peste Negra de 1348 vino a reforzar la acusación de que los judíos envenenaban el agua de los pozos.

Los bautismos de judíos se multiplicaron pero, dadas las circunstancias, muchos de ellos eran falsos. Aun en el caso de un bautismo aceptado sin cinismo, es evidente hoy día y lo era para muchos eclesiásticos en la Edad Media, que el acto formal de aceptar una fe debe llegar después y no antes de llegar a convenirse de la verdad de tal fe. La inmensa mayoría de los conversos, personas cuyos nombres no nos son conocidos y que no poseían la cultura ni los medios de leer el *Pugio Fidei* u obras semejantes, no entendían las disputas teológicas basadas en interpretaciones cristianas de la Biblia hebrea y de la literatura rabínica. Eran judíos porque así habían nacido. Por la misma razón, los otros eran cristianos y los de más allá moros. Se bautizaba a los judíos con ninguna o la mínima instrucción cristiana. El que un converso sastre, panadero, orfebre, administrador de fincas o las mujeres de éstos llegaran a ser convencidos de la divinidad de Jesús, dependería de una multitud de factores. Cumplir con los requisitos de la Iglesia es lo que había que hacer. Hablar

4. Sobre *Las Siete Partidas* y los judíos, véase Baer, I, p. 116 (edición inglesa). Sobre Alfonso X y los judíos en general, véase A. Mackay, «The Jews in Spain during the Middle Ages», en E. Kedourie (comp.), *Spain and the Jews* (Londres: Thames and Hudson, 1992), pp. 33-51.

entonces de falsos conversos entraña el riesgo de simplificar demasiado la cuestión. ¿Qué alternativa tenían los judíos, cuando las Cortes de Valladolid de 1351 les prohibió trabajar los días feriados cristianos además de los suyos propios, e insistió en restricciones de domicilio y vestimenta?

Cuando, a raíz del asesinato de Pedro I de Castilla por su hermano Enrique de Trastámara en 1369, se acusó a Pedro de haber dado poder y riqueza a los judíos, a costa de los cristianos, la consecuencia fue una persecución física y económica de las comunidades judías, que fueron multadas y vendidas como esclavos. Aunque Enrique, a su vez, durante la década de su reinado, tuvo que emplear a los judíos como altos funcionarios y administradores, los judíos dependían peligrosamente del rey, enfrentado siempre con las exigencias de la nobleza y de la creciente burguesía cristiana. Los únicos derechos disfrutados por los judíos eran los que el rey concedía cuando le convenía. De ahí la constante inseguridad en la que vivían aun los más aparentemente poderosos magnates judíos. Tal inseguridad aumentó con la muerte de Enrique. Su sucesor, Juan I, fuertemente presionado para declarar un moratorium sobre las sumas adeudadas a los judíos, permitió un aumento de las restricciones. Cuando el rey murió en 1390, dejando como sucesor al pequeño Enrique III, la debilidad de la monarquía abrió las cauces.

La cuarta ola de la Peste Negra había assolado Europa entre 1388 y 1390, creando incertidumbre y una actitud contestataria contra una Iglesia corrupta. El desorden social que siguió la plaga se descargó contra los judíos, los ajenos al cuerpo social.⁵ Muchos más bautismos de judíos deben de haberse realizado durante la campaña conversionista de 1377-1378 llevada a cabo por el arcediano demagogo de Écija, Fernán Martínez. Al suceder al trono el menor de edad, Enrique III, en 1390, Martínez fue nombrado administrador de la diócesis de Sevilla en la ausencia del recién muerto arzobispo, dando comienzo así a la serie de ataques físicos, destrucciones y asesinatos que empezó en Sevilla el 6 de junio de 1391, y pasó a Córdoba, Toledo, Valencia, Játiva, Barcelona, Logroño y Lérida, destruyendo gran número de las comunidades judías y, por

5. Véase el análisis de las causas religiosas y sociales de los ataques de 1391 en Philippe Wolff, «The 1391 pogrom in Spain. Social crisis or not?», en *Past and Present* (1971), 50, 4-18. Este artículo fue seguido por otro de A. Mackay, «Popular movements and pogroms in fifteenth century Castile», en *Past and Present* (1972), 55, 33-67, que demuestra la relación íntima entre las crisis de subsistencia y los ataques contra los judíos y, en el siglo XIV, contra los conversos.

supuesto, creando grandes números de conversos, que aceptaron el bautismo a cambio de sus vidas y de las de sus familias.⁶

Conversiones en masa

Los ataques del verano de 1391 contra las comunidades judías tuvieron causas inmediatas, pero los bautizos en masa que siguieron reflejaron 150 años de propaganda y presión por parte de las órdenes mendicantes, sobre todo los dominicos.

Los judíos habían sobrevivido a las leyes penales promulgadas contra ellos por los recién catolizados reyes visigodos, a las campañas fundamentalistas de los almohades, y hasta a las divisiones internas dentro de sus propias comunidades debidas a las especiales circunstancias de la vida judía en una sociedad mezclada donde ellos, los judíos, únicamente en la Europa occidental, gozaban de estatus y privilegios que los asimilaban a la mayoría no judía. Ahora, en la alta Edad Media, la presión conversionista aumentaba, reforzada por ataques físicos.

Las conversiones en masa sucedieron hasta la segunda década del siglo xv.⁷ En algunos casos eran las familias prósperas, muy asimiladas a la sociedad cristiana y muy afectadas por las corrientes filosóficas de la época, que aceptaron bautizarse, pero no se puede pronunciar en general sobre los motivos ni la estadística de la conversión.

Conversiones insinceras

Desde luego hubo los que, forzados a abrazar la fe cristiana, siguieron practicando el judaísmo, y en cambio los que abrazaron con entusiasmo y a veces fanáticamente la nueva religión. Pero hubo sin duda bautizados forzados que luego aceptaron plenamente el cristianismo, y bautizados voluntariamente que quedaron secretamente judíos.

6. Norman Roth minimiza la destrucción de las *aljamas*. Véase su obra *Conversos, Inquisition and the Expulsion of the Jews from Spain* (Madison: University of Wisconsin Press, 1995). Sin embargo, su opinión parece ir en contra de las fuentes exhaustivas presentadas por Juan Blázquez Miguel, *Inquisición y Criptojudaísmo* (Madrid: Kaydeda, 1988), pp. 23-31. Igualmente, M. A. Motis Dolader, «Población, urbanismo y estructura política de las alhamas de Aragón en el siglo xv», en *Hispania* (1996), n.º 194, pp. 885-944, demuestra la catastrófica caída de la población de las *aljamas* después de 1391.

7. Véase H. Beinart, «The Conversos and their Fate», en *Spain and the Jews*, cit., pp. 92-122.

Hay que representar el complicado mosaico religioso que era España en la Edad Media, las oportunidades y los intereses que intervenían, los vaivenes de la política real, las discordias en el seno de las propias familias, y conjugar todo con la variedad de temperamentos para intentar una explicación de tan sorprendentes reacciones.⁸

Sin embargo, una característica de la ola de conversiones en España fue que la persuasión teológica no dejó de tener influencia, evidentemente en las mentes de aquellos judíos con la cultura necesaria para leer obras intelectualmente exigentes. Es importante recordar que la tradicional moda judía de disputar y estudiar no era precisamente teológica sino práctica y empiricista: cómo reaccionar a circunstancias de la vida diaria, manteniéndose dentro de los límites de la *Halajá*, es decir, la «vía» bíblica-rabínica de la legislación y la conducta diaria. Los judíos consideraban que especular sobre la venida del Mesías y la divinidad de Jesús era poco apropiado para el discurso religioso. Además, los cristianos consideraban que los judíos quedaban tales por contumacia, por no querer admitir la verdad, no comprendiendo que los judíos no se pasaban la vida discutiendo este tema. No eran judíos por no ser cristianos, sino por ser lo que eran. Tampoco buscaban convertir a otros. Por esto la segunda gran Disputación entre judíos y cristianos, la de Tortosa (1413-1414), contribuyó a desmoralizar la fe de los judíos que todavía lo eran.⁹ Los sermones, la propaganda y la depresión de las comunidades judías, más los ejemplos de Yehoshua Ha-Lorquí, de Alcañiz, y Salomón Haleví, de Burgos, personajes respetados entre los judíos, los cuales se convirtieron adoptando los nombres cristianos de Jerónimo de Santa Fe y Pablo de Santa María, tuvieron importantes repercusiones.¹⁰ La filosófica escéptica de la época indicaba la conversión como el camino más fácil.¹¹ El desastre, la destrucción de antiguas comunidades en un país

8. A. Domínguez Ortiz, «Los conversos de origen judío después de la expulsión», en *La clase social de los conversos en Castilla en la Edad moderna* (Universidad de Granada, edición de 1991), p. 181. Véase también el muy interesante análisis de motivaciones y comportamientos de John Edwards, «The *Conversos*: A Theological Approach», en *Bulletin of Hispanic Studies*, LXII (1985), pp. 39-49.

9. Véase Maccoby, cit., y Baer (edición inglesa), II, pp. 173 y sigs.

10. Véase los comentarios de Baer (edición inglesa, pp. 139-150). Salomón Haleví llegó a ser obispo de Burgos.

11. Norman Roth, *Conversos...*, p. 67, asevera que los bautizos se multiplicaron entre los intelectuales y ricos, que iban dejando de creer en la Biblia como la palabra no mediatizada de Dios, y que alegorizaban el contenido del Libro sagrado, debido a la caída en la calidad de la dirección rabínica y por el lujo y gran tren de vida de los jefes judíos.

adonde los judíos habían llegado, según la tradición, como deportados aristocráticos después de la destrucción de Jerusalén por el emperador romano Tito en el año 70, parecía demostrar que Dios había abandonado a su pueblo. No podemos saber cuántos judíos fueron bautizados.¹² Los estudios indican que los grandes centros judíos de Sevilla, Barcelona, Toledo, Burgos y Valladolid fueron destruidos.¹³

Nuestra atención debe pasar ahora a los conversos, cuyo comportamiento estaba ya dando motivos de preocupación.

Cristianos nuevos

En 1393, Juan I había promulgado una legislación con la finalidad de obligar a los miles de nuevos conversos a dejar de comer, vestirse y vivir como judíos. Trece años antes, el mismo rey había prohibido que los cristianos viejos hablasen a los conversos con desprecio, llamándoles *marranos* o *tornadizos*, palabras corrientes pero que no se encuentran en los documentos de la Inquisición que hemos examinado. Colocados bajo la supervisión episcopal, se les prohibió a los conversos abandonar España, sospechando que lo hacían para ingresar en comunidades judías en el extranjero. El Estatuto de Valladolid de 1412 estableció, además, una separación física entre judíos y nuevos cristianos.

Sin embargo, la realidad de las circunstancias hacía que los conversos siguieran viviendo junto a los judíos y asociándose con ellos. Dentro de las mismas familias había conversos y los que no se habían bautizado. Para muchos conversos era sencillamente más cómodo volver al barrio judío cuando el peligro inmediato había pasado.

Existía una sospecha general de que los conversos, pese a haberse dejado bautizar formalmente, seguían viviendo como judíos. ¿Quién podía saber cómo rezaban los conversos cuando, como católicos, frecuentaban las sinagogas donde antes rezaban, convertidas ahora en iglesias, tal como San Crispín de Córdoba, iglesia de la antigua cofradía de zapateros, oficio común a judíos y conversos.¹⁴ Alrededor de 1460 se editó el *Libro del Alborayque*,

12. M. A. Motis Daladier, «Población, urbanismo y estructura política de las aljamas judías de Aragón en el siglo xv», artículo citado, ofrece cifras para las comunidades de Aragón, Cataluña, Valencia y Baleares que indican catastróficas caídas y por esto altas cifras de bautizos.

13. Baer (edición en inglés), II, pp. 259-260.

14. J. Caro Baroja, *Los judíos...*, I, p. 64.

que atacó a los conversos, sobre todo a los de Castilla la Nueva, Extremadura, Andalucía y Murcia, por ser cristianos y a la vez seguir celebrando ritos judíos tales como la circuncisión y la observancia del sábado como día de descanso.¹⁵ El control de la conducta de los neófitos era poco estrecho durante aquellas casi dos generaciones que tuvieron que pasar antes de que la cuestión de la situación de los conversos en la vida castellana llegara a ser candente. Y hasta la literatura antijudía, al atacar a los cortesanos conversos, lo hacía con referencia a su ascendencia más que a su comportamiento religioso.¹⁶

La limpieza de sangre

La crisis social y política provocó los disturbios de Toledo de 1449, cuando Pedro Sarmiento, jefe del Alcázar, encabezando una protesta contra un impuesto pesado, se sublevó contra el condestable don Álvaro de Luna. Los insurgentes atacaron a los recaudadores judíos, torturándolos hasta hacerles confesar que judaizaban, y luego quemándoles vivos. En junio de 1449 Sarmiento publicó un edicto, la Sentencia-Estatuto, que recurría a la legislación antigua que prohibía que los cristianos de ascendencia judía tuviesen autoridad sobre cristianos viejos. Este tema —la limpieza de sangre— quedaría candente en adelante y hasta mediados del siglo XIX, cuando por fin se abandonó la investigación de los posibles antepasados conversos de un candidato para ciertos cargos o dignidades públicos.¹⁷

La hostilidad contra los conversos se encontraba inextricablemente asociada con la crisis político-social, pero no por eso era me-

15. El texto entero se encuentra en N. López Martínez, *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempos de Isabel la Católica* (Burgos, 1954), pp. 391-404. El *Alborayque* era el caballo de Muhamad, que no era caballo ni mula, como los conversos, los cuales, se decía, no eran ni judíos ni cristianos.

16. Cristina Arbós, «Los cancioneros castellanos del siglo XV como fuente para la historia de los judíos españoles», en *Jews and Conversos: Studies in Society and the Inquisition* (comp. Y. Kaplan) (Jerusalén: World Union of Jewish Studies, the Magnes Press, the Hebrew University, 1985), pp. 74-83.

17. Para el tema de limpieza de sangre, consúltese A. Sicroff, *Les controverses des statuts de «pureté de sang» en Espagne du XV au XVII siècles* (París: Didier, 1960; trad. española, Madrid: Taurus, 1985). Véase una exposición clara de los acontecimientos referentes a los conversos entre 1449 y la expulsión de los judíos en J. M. Monsalvo Antón, *Teoría y evolución de un conflicto social: el antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media* (Madrid: Siglo XXI, 1985), caps. 11 y 12.

nos religiosa en su origen.¹⁸ Era precisamente porque los conversos eran, en la opinión general, falsos, que se les consideraba enemigos y se les asociaba con monarcas y jerarcas odiados. En 1454, al morir Juan II, los nobles se sublevaron contra los poderosos consejeros conversos de su sucesor, Enrique IV.

Uno de los más imponentes testigos a la opinión en que se tenía a los conversos a mediados del siglo xv es el franciscano castellano Alonso de Espina, en su *Fortalitium Fidei* («Fortaleza de la Fe»), terminada en 1461. Para este autor, los enemigos de Dios veían a España, por su posición geográfica en el extremo del mundo conocido, como blanco ideal. El peligro especial lo constituían los judíos, pero sobre todo los judíos conversos falsamente, entre los cuales la toma de Constantinopla en 1453 por los musulmanes había sido el detonante de una ola de esperanza escatológica y de fer-

18. Como nuestro interés se centra en el judaísmo de las víctimas de la Inquisición de los siglos xvii y xviii, preferimos no adentrarnos demasiado en la polémica mantenida entre Benzion Netanyahu, Norman Roth, H. Beinart, Y. Yerushalmi, H. Kamen y otros sobre la realidad del criptojudasmo de los conversos de antes de la expulsión. Es una polémica que ha sido alimentada por móviles políticos e ideológicos actuales. Sin embargo, ofrecemos la bibliografía al respecto: H. Beinart, «The Records of the Inquisition: a Source of Jewish and Converso History», en *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, tomo II (Jerusalén, 1968), pp. 211-227; B. Netanyahu, *The Marranos of Spain from the late xiv Century to the early xvii Century, according to the Contemporary Hebrew Sources* (Nueva York: Academy for Jewish Research, 1966. Trad. española, sin lugar, Junta de Castilla y León, 1994), y la crítica de esta obra por G. Cohen en *Jewish Social Studies*, XXIX (1967), pp. 178-184; B. Netanyahu, «On the Historical Meaning of the Hebrew Sources», en *Hispania Judaica* (Solà-Solà, Armistead and Silverman (comps.) (Barcelona: Puvill, 1980, pp. 79-102); B. Netanyahu, *The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain* (Nueva York: Random House, 1995); F. Márquez Villanova, «El problema de los conversos: cuatro puntos cardinales», en *Hispania Judaica*, cit., pp. 51-75; N. Roth, «Jewish Conversos in Medieval Spain: some misconceptions and New Information», en W. y C. Phillips (comps.), *Marginated Groups in Spanish and Portuguese history* (Minneapolis: Society for Spanish and Portuguese Historical Studies, 1982), pp. 23-53, y su libro *Conversos, Inquisition and the Expulsion of the Jews from Spain* (Madison: University of Wisconsin Press, 1995); E. Rivkin, «The Utilization of Non-Jewish Sources for the Reconstruction of Jewish History», en *Jewish Quarterly Review*, New Series XLVIII (octubre de 1957) (véase crítica de este artículo en I. Révah, «Les Marranes», en *Revue des Études Juives*, 118 (1959-1960), pp. 29-77; Y. H. Yerushalmi, *From Spanish Court to Italian Ghetto: Marranism and Judaism in the xviii Century* (Nueva York, Columbia University Press, 1971), pp. 30-34, en la edición española: *De la Corte Española al Gueto italiano: marranismo y judaísmo en la España del xvii* (Madrid: Turner, 1989); H. Kamen, *The Spanish Inquisition* (Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1965. Trad. española, Barcelona: Crítica, 1985. Nueva edición inglesa, Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1997).

mento mesiánico que despertó entre las comunidades judías europeas la esperanza de la llegada inminente del Mesías.¹⁹

En su libro, Espina presentó una lista de hechos por los cuales se podría identificar a los conversos, donde se incluyen muchas de las indicaciones que la Inquisición haría suyas en su caza al judaizante: practicar la circuncisión, honrar el sábado como día de descanso, celebrar los ritos funerales judíos, cuidar de la educación religiosa judía de los niños, no creer en los sacramentos cristianos, observar los reglamentos alimenticios del Antiguo Testamento. Si Espina evitó acusar a los conversos de emplear las artes mágicas, repitió la voz popular según la cual los conversos falsos dominaban aquellas artes.²⁰

La necesidad de un sistema eficaz inquisitorial que discriminara entre conversos genuinos y los que seguían judaizando se notó más al publicarse obras importantes que insistían, al revés de la creencia generalizada, en que un converso era cristiano a todas luces. En efecto, mediando el converso cardenal Juan de Torquemada, el Papa Nicolás V, el 24 de septiembre de 1449, emitió la bula *Humani generis inimicus*, que prohibía cualquier discriminación entre cristianos a base de origen racial. En España, la declaración papal se encontró reforzada por obras tales como el *Defensorium Unitatis Christianae* de Alonso de Cartagena, hijo de Pablo de Santa María (el converso Salomón Haleví), obispo de Burgos. Si en el mundo cristiano no había judíos ni griegos, según san Pablo, entonces los conversos y sus descendientes eran cristianos con todos los derechos de tales.

Si, en efecto, el criptojudasmo estaba extendido entre los conversos, una Inquisición, estatal en carácter, vendría a hacer las veces de un Hércules que limpiara los establos de Augías.²¹

Un converso, aunque genuino, no debería de tener autoridad sobre un cristiano viejo, pero se iba extendiendo la suposición de que en realidad judaizaba en todo caso. Juan II y Enrique IV terminaron excluyendo a los conversos de los cargos importantes en la administración. En 1462 la rabia popular se descargó en los conversos de Carmona, y en los de Toledo cuando Alfonso, hermano del depuesto Enrique IV, entró en aquella ciudad en 1467.

19. Véase G. Scholem, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah 1626-1676* (Londres: Routledge, 1973), p. 18.

20. Véase Alisa Meyuhás Ginio, «The Conversos and the Magic Arts in Alonso de Espina's *Fortalitium Fidei* », en *Mediterranean Historical Review* (dic. de 1990), V, pp. 169-182.

21. Véase Angus Mackay, «The Hispanic-Converso predicament», en *Transactions of the Royal Historical Society* (1985), 35, pp. 159-179.

Isabel de Castilla se casó en 1469 con Fernando de Aragón. Mientras ella subió al trono de Castilla en 1474, Fernando subió al trono de Aragón en 1479. Al investigar las circunstancias de ilegalidad y violencia, sobre todo en Andalucía, los Reyes Católicos, tal como se conocerían, descubrieron la importancia de los conversos y la amplitud de las sospechas de que los judíos conversos eran falsos cristianos.²²

Creación de la Inquisición

La inflación y las pobres cosechas de Andalucía entre 1471 y 1473, empeoraron la situación de los conversos y de los judíos, cogidos entre la nobleza ambiciosa y las turbas del populacho.²³ Era durante la campaña militar realizada entre 1477 y 1478 por los Reyes Católicos contra la nobleza contestaria en Andalucía, que concluyeron los Reyes que la cuestión de los conversos tenía que ser resuelta. Para luchar contra la herejía y la falsa conversión la Iglesia ya disponía de un arma: la Inquisición, es decir, la investigación por jueces especiales canónicos, independientes del obispo de la diócesis en cuestión; existía ya en Aragón, pero no en Castilla donde la investigación de la herejía estaba todavía en manos episcopales.

Fernando e Isabel pidieron al Papa Sixto IV una bula, *Exigit sincerae devotionis affectus*, concedida el 1 de noviembre de 1478, aunque, quizá temiendo crear un estrato de poder que luego fuera difícil de controlar, los Reyes Católicos no nombraron hasta 1480 a los primeros inquisidores, los dominicos fray Miguel Morillo y fray Juan de San Martín. Los Reyes se declararon facultados para nombrar:

... varones honestos que en qualequier parte de nuestros reinos y señoríos podiesen inquirir e proceder contra los tales inculpados e maculados de la dicha infidelidad e herejía e contra los favorecedores e receptores dellos.²⁴

22. A. Domínguez Ortiz, *Los conversos...*, p. 22.

23. Véase Baer (edición inglesa), II, pp. 307-308, para un ejemplo de cómo tales conflictos y ambiciones terminaron en 1473 excluyendo a los conversos de la administración municipal de Córdoba.

24. Ángel Alcalá y otros, *Inquisición española y mentalidad inquisicional*, cit., p. 11. Para un análisis de la adaptación de la bula a las percibidas necesidades de los Reyes Católicos, véase R. García Cárcel, *Orígenes de la Inquisición española: el Tribunal de Valencia 1478-1530* (Barcelona: Península, 1985), pp. 49-53.

Es decir, que la competencia para juzgar la herejía se había transferido desde los obispos a los inquisidores nombrados por el monarca. La Inquisición española era un tribunal eclesiástico que funcionaba con poderes delegados a los monarcas por el Papa.²⁵

En el primer mes se detuvo a centenares de conversos, incluso a los más ricos e influyentes, lo cual motivó la fuga a Portugal, Italia y el norte de África de muchos más.²⁶ El primer auto de fe, es decir, pública declaración de herejía, confesión, imposición de penitencias y relajación al brazo secular para los negativos, se celebró en Sevilla el 6 de febrero de 1481. El 17 de octubre de 1483 se nombró a fray Tomás de Torquemada, que ya era Inquisidor General de Castilla, «juez principal inquisidor» de Aragón, Cataluña y Valencia. Antes del final de la década la Inquisición se había extendido a toda España, creándose tribunales en Valencia y Zaragoza (1484), en Teruel (1485), Barcelona (1486) y Palma de Mallorca (1488). El Santo Oficio cubría Logroño, Córdoba, Cuenca, Granada, Murcia, Llerena, Santiago de Compostela, Toledo y Valladolid, y, después del descubrimiento de América, no tardaría en establecerse en Cartagena de Indias, en México y en Lima.²⁷

25. Véase el estudio de Francisco Bethencourt, *La Inquisición en la época moderna: España, Portugal, Italia, siglos xv-xix* (Madrid: Akal, 1995), pp. 19-20.

26. *Ibíd.*, p. 21.

27. Algunos títulos básicos, además de los antes citados, incluyen: B. Benassar, *Inquisición española: poder político y control social* (París, 1979; Barcelona: Crítica-Grijalbo, 1981); J. Pérez Villanueva y B. Escandell Bonet (comps.), *Historia de la Inquisición en España y América*, 2 tomos (Madrid: B.A.C., 1984); J. Pérez Villanueva (comp.), *La Inquisición Española: Nueva visión, nuevos horizontes* (Madrid: Siglo XXI, 1980); M. Jiménez Monteserín, *Introducción a la Inquisición española: documentos básicos para el estudio del Santo Oficio* (Madrid: Editora Nacional, 1980); H. C. Lea, *A History of the Inquisition of Spain*, 4 tomos (Nueva York: Macmillan Company, 1906-1907); J. A. Llorente, *Historia crítica de la Inquisición española* (París, 1812, 4 tomos; Madrid: Hiperión, 1980); J. P. Dedieu, *L'Administration de la Foi: L'Inquisition de Tolède (XVI^{ème}-XVIII^{ème} siècles)* (Madrid: Casa de Velázquez, 1989); S. Haliczzer, *Inquisition and Society in the Kingdom of Valencia (1478-1834)* (Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1990). Véase también una bibliografía comentada de la historiografía reciente inquisicional en Luis Javier Coronas Vida, «Semblanza del autor», en A. Domínguez Ortiz, *La clase social de los conversos...*, pp. xxxvii-xlii. Hay una bibliografía general en E. van der Vekene, *Bibliographie der Inquisition* (Hildersheim: Georg Olms, 1963) continuada como *Bibliotheca Bibliographica Historiae Sanctae Inquisitionis*, 3 tomos, segunda edición (Vaduz: Topos Verlag, 1982-1992).

El ataque sobre los conversos: ¿sociopolítico o religioso?

ASPECTO POLÍTICO

Desde 1483, la Inquisición estuvo dirigida por uno de los Consejos Reales: el Consejo de la Suprema Inquisición. En realidad, el Consejo de la Suprema, o simplemente «La Suprema» daba a la Corona un control directo sobre el Santo Oficio, lo cual sugiere que los motivos de la creación de la Inquisición eran políticos, sin tener mucho que ver con la supuesta herejía de los conversos. Es indudable que la autoridad absoluta era la política, o sea, la monárquica, pero el control diario y las decisiones, cuando no las tomaban las Inquisiciones de distrito, estaban en las manos de la Suprema. Es más, quienes dirigían los procesos eran los promotores fiscales del Santo Oficio. La victoria de la Suprema contra lo que hubieran quizá deseado los políticos se vería con la caída de los poderosos asentistas judeoconversos del siglo XVIII. En todo caso, no se distinguía fácilmente entre lo que era el motor religioso de la Inquisición y el político. Los reyes, según las *Siete Partidas*, debían de aplicar la pena de muerte y el secuestro de bienes a los culpables de herejía. La Inquisición *relajaba* al culpable de un delito de fe al brazo secular, responsable de ejecutar el castigo —hoguera, azotes o vergüenza pública— que precedía el período de penitencia. Además, el pecado de herejía —la *herética pravedad*— se identificaba como un delito de subversión social.²⁸ Es decir, que no es fácil distinguir entre motivos políticos y preocupaciones religiosas al examinar la guerra contra los conversos.

Sin embargo, hay que tener en cuenta constantemente que en sus primeros doce años de vida, habiendo judíos presentes en España, la Inquisición actuaba sólo contra cristianos, es decir, investigaba el comportamiento religioso de los que se decían cristianos y, en este caso, a los recién convertidos judíos o a los descendientes de conversos. Los Reyes Católicos, como sus antepasados, siguieron rodeándose de consejeros y altos funcionarios judíos, entre ellos don Abraham Seneor, administrador de Hacienda; su yerno Meir Melamed, primer arrendatario de rentas reales; David Alfacar, principal recaudador de rentas para Murcia y Cartagena, y don Isaac Abarbanel, factor de finanzas para la reina Isabel, además de conversos como Hernando del Pulgar, cronista, y en Aragón los administradores de Hacienda Alfonso de la Cavallería, Luis de Santángel y su yerno Gabriel Sánchez.

28. Domínguez Ortiz, *Los judeoconversos en la España Moderna* (Madrid: Mapfre, 1992), p. 22.

ASPECTO RELIGIOSO: EL PUNTO DE VISTA JUDÍO

El historiador Benzion Netanyahu, en dos conocidas obras, niega que parte significativa de los conversos fueran judaizantes. Se atacaba a los conversos y a sus descendientes, según este punto de vista, porque, como grupo fácilmente identificable, en una generación se habían apoderado de las palancas de poder de las ciudades castellanas en contra de los intereses de los nobles y de la burguesía cristiana vieja. Es decir, que la ola de enemistad hacia los conversos nació por hostilidad racial contra una clase social caracterizada por su ascendencia, y no porque los conversos judaizasen. Las disidencias entre los grupos sociales, siempre siguiendo este punto de vista, impedían el deseo de los monarcas, sobre todo de los Reyes Católicos, Fernando de Aragón e Isabel de Castilla, de unificar la nación.

Es un argumento que, como han demostrado los críticos de Netanyahu, se fundamenta en suponer que el odio hacia los judíos era racial más que religioso. Y, efectivamente, Netanyahu traza un paralelo entre el régimen nazi y la España de la Inquisición.

Ahora bien, las acusaciones de los antisemitas, históricamente, o han sido mentirosas o bien han sido sujetas a una falta de claridad, de equilibrio o de lógica. Sirva de ejemplo la acusación de usura. En realidad, nada indica que la usura de los judíos fuera más onerosa que la de los genoveses u otros cristianos. Al serles prohibido la usura a los cristianos, en realidad, los judíos ofrecían un valioso servicio a cualquier persona que necesitaba urgentemente fondos. En cambio, las acusaciones contra los conversos de judaizar, es decir, de practicar lo que podían del judaísmo, constituían un cargo nítidamente claro. O lo hacían o no lo hacían. Entonces, no se puede rechazar la evidencia *religiosa* tan cuidadosamente recogida por Beinart en su estudio de los procesos inquisitoriales de Ciudad Real.²⁹ Admitidamente, no hay duda que muchos de los conversos no judaizaban. Probablemente la mayor parte de ellos habían sido asimilados a la población vieja cristiana. En algunos casos es posible que los inquisidores abusasen de su poder y no averiguasen la verdadera situación, quizá sin tener al día y adaptadas a las circunstancias españolas las

29. H. Beinart, *Records of the Trials of the Inquisition in Ciudad Real*, 3 tomos (Jerusalén: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1974-1981). Ibídem, *Conversos on Trial* (trad. de *Anusim be-din Ha-Inqvizitsia*) (Jerusalén: The Magnes Press, The Hebrew University, 1981), y del mismo autor, *Trujillo: a Jewish Community in Extremadura on the Eve of the Expulsion from Spain* (Jerusalén: The Magnes Press, The Hebrew University, 1980).

guías para su conducta. Cuando examinemos los procesos inquisitoriales, discutiremos su fiabilidad como instrumentos para conocer las vidas de los judaizantes.

Sin embargo, por el momento, sólo podemos decir que no parece posible que estos documentos hayan sido falseados. Para negar la evidencia de tantos miles de documentos secretos inquisicionales, hay que sugerir que la Inquisición era comparable a la caza de brujas, tal como España afortunadamente no experimentó. Aquí, algún testigo simple puede haberse convencido de haber visto a la sospechosa bruja, por ejemplo, subir volando montada en el asa de una escoba. Otra cosa completamente diferente es que un hombre, sin haber sufrido tortura, admita que un grupo de personas con las cuales él se asocia, habitualmente sacan la landrecilla de la pierna de un animal antes de comerlo, tal como se prescribe en la legislación dietaria de los judíos. La primera acusación, la de la bruja, es irrazonable, mientras la segunda es exactamente lo que hacen y hacían los judíos, y algo que hasta 1492 los inquisidores podían ver con sus propios ojos. Además, decenas de miles de judíos o conversos españoles y portugueses, abandonaron la península Ibérica desde el siglo xv hasta el xviii para vivir libremente. *Ninguna bruja, claro está, hizo esto.*

Si la Inquisición, como creen algunos historiadores, se creó para atacar falsamente a los conversos, castigándoles por otros motivos que por judaizar, el total de penitenciados, ¿por qué no es más que una fracción del número de conversos, que, según Netanyahu, se elevaba después de la ola de bautizos de 1391 y de 1412-1414, a 400.000, y para 1490 a 600.000? Antonio Domínguez Ortiz supone un total de unos 25.000 conversos castigados por la Inquisición entre 1481 y 1520, de un total que él calcula en 250.000.³⁰

Si aceptamos, con Domínguez Ortiz, que un 10 por ciento de los conversos fueron castigados por la Inquisición, significaría que la Inquisición penitenció, en sus primeros cuarenta años nada más, a 60.000 personas de los 600.000 conversos calculados por Netanyahu. No nos parecen cifras aceptables, por lo cual únicamente podemos concluir que sólo una minoría de los conversos tuvieron que ver con la Inquisición y no hubo 600.000 conversos. La inmensa mayoría de los conversos españoles, o por lo menos sus hijos y nietos, aceptaron la religión cristiana. La minoría, sin embargo, era sustancial.

30. A. Domínguez Ortiz, *Los judeoconversos en la España moderna*, p. 43.

Si el móvil de la Inquisición hubiese sido en realidad el odio racial, sencillamente se hubiera expulsado a todos los conversos y a sus descendientes. Al contrario, muchas de las penas impuestas por la Inquisición en años ulteriores incluyeron la prohibición de acercarse dentro de tantas leguas de puertos secos o del mar, precisamente porque se sospechaba que los conversos buscaban emigrar a centros en el extranjero donde practicar su religión sin ser molestados.

Toda la historia de los judíos en España indica que, a pesar de la legislación restrictiva, desde la edad de los visigodos hasta el siglo XVIII, las leyes fueron aplicadas con tanta irregularidad que tuvieron que ser frecuentemente repetidas, quisieran lo que quisiesen la Iglesia, la nobleza, los burgueses rivales de los judíos de las ciudades y el populacho, ya que los reyes necesitaban a los judíos. Incluso hasta el momento mismo de la expulsión, los Reyes Católicos protegieron a judíos y conversos.³¹

Es muy difícil aceptar el cuadro de una Iglesia sujeta a corrientes de antisemitismo racial, y por lo tanto cruelmente torturando, relajando al brazo secular y de allí a la hoguera, o imponiendo penitencias humillantes a personas a quienes los inquisidores, doctos prelados católicos, expertos en derecho canónico, sabían eran cristianos fieles.

La probabilidad debe ser que cierto número de conversos, quizá mayoritario en ciertas ciudades, y ciertos grupos familiares, sí mantuvieron una tradición de criptojudaismo que pasó de generación a generación, evidente todavía en el siglo XVIII.

La Inquisición sospechaba de todos los conversos y de sus descendientes. No pensamos que los inquisidores creyesen, como algún escritor obsesionado, que el judaísmo se mamara con la leche y que las madres cristianas deberían tener cuidado de no emplear una ama de cría descendiente de cristiana nueva, sino que el Santo Oficio sabía que los descendientes de cristianos nuevos eran judíos en potencia, sobre todo si sus padres o abuelos habían sido ya castigados por la Inquisición. De muchos podía decirse lo que escribió en su autobiografía João Pinto Delgado:

... junto a la orilla del océano que por la parte de la Lusitania confina con la Andalucía, yace la tierra que fue cuna de mi nacimiento, donde, después de llegar a edad de discernir lo bueno de lo malo, me pareció el sitio [...] peligroso, por haber ya mis progenitores plantado en mi alma los árboles de la Santísima Ley [...].³²

31. *Ibíd.*, p. 45.

32. I. Révah, «Autobiographie d'un marrane», *Revue des Études Juives*, 3.^a Serie, tomo II (CXIX) (enero-junio, 1961), p. 93.

En resumen, la tesis de Netanyahu es que creció la hostilidad hacia los conversos al ir ellos logrando cada vez más poder durante el reinado de Juan II de Castilla y de su valido Álvaro de Luna (1419-1454). Tal hostilidad reflejó una lucha por el poder y el dominio en el gobierno de las ciudades. Sin embargo, añade el historiador que a esto se debe añadir el «odio arraigado hacia los conversos que siempre había sido sentido por los cristianos de España».³³ Es decir, que el conflicto político por si solo no es suficiente para justificar la hostilidad hacia los conversos, de modo que por fin la explicación no tiene más remedio que recurrir a la hostilidad racial. Pero esta aseveración, ¿es justificable? ¿Cómo se explica el gran éxito de conversos genuinos tales como Pablo de Santa María, obispo de Cartagena y luego de Burgos, o de Jerónimo de Santa Fe?

Para explicar los motivos de la creación de la Inquisición tenemos que volver a la hostilidad y recelo hacia los conversos, instrumentado por la sospecha fundamentada de que judaizaban.

Por otra parte, el punto de vista que insiste que los judaizantes no lo eran en realidad encuentra necesario subrayar la pobreza y escasez del criptojudaísmo que se practicaba. Según otro autor:

... se ha llegado a negar que los judaizantes —los relativamente pocos que hubiese— tuviesen conocimientos profundos de la ley mosaica, siendo la suya una religiosidad en los últimos grados de degeneración o limitadas a meras supervivencias de orden folclórico.³⁴

Incluso un historiador de la talla de Henry Kamen incurre en cierta contradicción al insistir que los comportamientos heréticos de los marranos representaban más las tradiciones familiares que una profunda fe.³⁵ Sin embargo, poco después, el mismo autor escribe que los conversos mantenían «fe inquebrantable en el Dios de Israel». Insiste este autor en que las descripciones detalladas de lo que constituía la práctica judía, emitida por el Santo Oficio en los Edictos de Gracia —proclamas emitidas invitando a los judaizantes a confesar y a todos a denunciarlos— no hacían más que enseñar a los judaizantes la conveniente conducta judía.³⁶

33. Netanyahu, *Origins of the Inquisition...*, p. 252.

34. J. Blázquez Miguel, *Inquisición y criptojudaísmo*, pp. 48-49.

35. Kamen (edición española), p. 287.

36. Las costumbres mencionadas en el Edicto de Gracia fueron resumidas en un documento citado por M. Jiménez Monteserín, *Introducción a la Inquisición Española* (Madrid: Ed. Nacional, 1980), pp. 505-510; observar el sábado como día de descanso; degollar la res según el método prescrito en la Biblia; quitar el sebo, la sangre y la landrecilla de la carne; comer carne en días prohibidos por la Iglesia;

Sin embargo, de los documentos inquisitoriales que hemos leído, resalta que las prácticas criptojudías se enseñaban de una generación a otra, y que los judaizantes no necesitaban leer a los Edictos de Gracia para saber en qué consistía el judaísmo. Lo que es más probable es que la Inquisición observara la práctica de los conversos a quienes interrogaba, y que resumía los aspectos más característicos de aquélla. Aun en el supuesto de que las descripciones publicadas por la Inquisición ayudaran a enseñar el judaísmo a los grupos judaizantes, tal situación indicaría que los conversos judaizantes buscaban saber más de lo que podían aprender desde sus propios recursos y que su conciencia judía estaba fuerte aunque sus conocimientos eran escasos.

En la crítica dirigida contra el empleo de las fuentes inquisitoriales para establecer el carácter judío de los conversos penitenciados por judaizar, se subraya la importancia de investigar cómo las propias autoridades judías veían a los marranos. Aquí debemos adentrarnos algo en la polémica sostenida entre los estudiosos de la cuestión sobre si el peso de las opiniones rabínicas en los siglos xiv y xv cae del lado de insistir en que la mayor parte de los conversos eran meramente *anusim* («forzados») y así judíos completos que vivían en un estado de pecado contra su voluntad, o, al contrario, si eran completamente cristianos por haber aceptado vivir voluntariamente como tales, sin siquiera hacer el esfuerzo de mantener costumbres judías. Es de interés especial la actitud tomada por las comunidades judías fuera de la Península hacia aquellos judíos bautizados que consiguieron escapar, como empezaron a hacer desde principios de siglo xvi.

Encontramos testimonio de esta actitud en las opiniones dadas —las *tesubot* o respuestas a consultas— emitidas por los rabinos oriundos de España que interpretaban la ley para sus comunidades en centros alrededor del Mediterráneo. Desde un punto de vista, si bien al principio del siglo xv los rabinos tomaban una actitud muy tolerante hacia los conversos, al avanzar el siglo la actitud se iba haciendo cada vez más dura a causa de que los conversos, en las generaciones siguientes, parecían idolatrar, profanar el sábado y las fiestas, comer alimentos prohibidos, etc., cuando no necesitaban ha-

bendecir la mesa del modo judío; ayunar y practicar otros ritos de penitencia el día grande del perdón, en el ayuno de la Reina Ester, o en el del 9 de Ab, o los lunes y los viernes; orar cara a la pared alzando y bajando la cabeza; celebrar las fiestas judías; recitar los salmos de David sin el *Gloria Patri*; circuncidar a las criaturas varones; observar costumbres judías de bodas o al lavar, vestir y enterrar a los muertos.

cerlo para preservar la vida, tal como antes los rabinos habían juzgado permisible dadas las especiales circunstancias de la Península. Otras opiniones, sin embargo, subrayan la tolerancia y generosidad extendida hacia los conversos en las decisiones rabínicas. Aquí, por supuesto, no es cuestión de revisar la extendida literatura rabínica,³⁷ sino de comprender que los rabinos más intolerantes y severos insistían en que la legislación bíblica y rabínica debería seguir aplicándose con respecto a los conversos en el caso de matrimonio, divorcio y levirato (cuando el hermano del difunto marido de una viuda sin hijos es obligado a ofrecerle el matrimonio a ésta, teniendo la viuda que rechazarlo antes de poder volver a casarse). El motivo era que, por poco que los conversos podían considerarse judíos en su conducta diaria, como era costumbre entre ellos casarse endogámicamente, ni el rabino más hostil a los conversos podía decidir que no había lugar a aplicar las leyes de divorcio y levirato. Si los rabinos insistían en que una mujer que había huido y llegado a una comunidad judía libre para «ponerse debajo de las alas de la Divina Presencia», como rezaba la frase en las *tešubot*, obtuviese un divorcio del marido que había quedado en España, antes de casarse otra vez, era porque todavía juzgaban a su marido como judío, pese a que a lo mejor era ya cristiano creyente. El punto es importante, porque los rabinos se encontraban en una situación difícil, ya que, al negar a las mujeres el derecho de volver a contraer matrimonio sin que el marido les divorciase primero, les condenaban, sin poder evitarlo, a una vida muy difícil, situación que, al final se solucionó cuando los rabinos de Salónica, el mayor centro del judaísmo peninsular en el exilio, decidieron que los matrimonios celebrados en la Península después de la expulsión ya no serían válidos. De este modo, liberaron automáticamente en adelante a toda mujer casada que llegaba con o sin su marido a un centro de judíos exiliados.

El que los conversos se casaran entre sí es muy importante, porque demostraba que, pese a todo, deseaban mantener el estatus judío de sus hijos y la posibilidad de conservar algo de la vida judía en su casa. A menudo los rabinos los describían como «niños cautivos entre gentiles», es decir, que el no haber cumplido los requisitos de la religión no era culpa suya, aunque necesitaban hacer penitencia. Aun después de la expulsión, los rabinos mante-

37. Véase el largo análisis de S. Assaf, «Anusei Sefarad u-Portugal be-Sifrut ha-Tešubot» («Los conversos forzados en España y Portugal en la literatura de las *responsa* rabínicas»), en *Be-Ohalei Ya'akov* (Jerusalén: Mossad Rav Kook, 1943), pp. 145-180.

nían esta actitud hacia los conversos que todavía vivían en la Península. Lo más importante es que, al llegar algún converso, escapando de la Inquisición, hasta muy entrado el siglo XVIII, en un centro de judíos españoles y portugueses en Salónica, Venecia, Liorna, Bayona, Burdeos, Amsterdam o Londres, se le aceptaba como judío.

En conclusión, no creemos acertada la opinión de que el número de conversos que seguían practicando el judaísmo era mínimo y que tal práctica no era más que un pretexto y no la verdadera causa de las actividades de la Inquisición. Parece imposible que una institución tan poderosa, tan consciente de sí misma, de su poder y de sus prerrogativas y de su misión como era la Inquisición, se dejara manipular hasta encarcelar, torturar, hacer confesar y abjurar falsamente a cristianos, es decir, en suma, llevar a cabo un simulacro de sus propios procedimientos. Creemos que la judaización entre los conversos del siglo XV y sus descendientes constituía un problema grave para la Inquisición. Creemos también que el trabajo de la Inquisición aumentó sensiblemente después de 1492, dado que los conversos más recientes habían sido más forzados —por edicto real— a aceptar el bautismo que los que habían sido «persuadidos» en los cien años anteriores.

ASPECTO SOCIOECONÓMICO

Muy a menudo, los disturbios y levantamientos casi anuales entre 1449 y 1471, socioeconómicos en su origen, que brotaron en diversas ciudades de Castilla y Andalucía, terminando con los masacres de la Andalucía septentrional de 1473-1474, descargaron su furor en los judíos y en los conversos, administradores, funcionarios y arrendatarios y recaudadores de impuestos.³⁸ El estremecedor catálogo de ataques demuestra que iba debilitándose la convivencia de cristianos, judíos y conversos.

En el caso de los conversos (de ellos o de sus hijos y, andando el tiempo, de sus nietos), la conversión abría las puertas a las carreras oficiales laicas y eclesiásticas, prohibidas a los judíos. Dentro de una generación después de las conversiones en masa de 1391, las redes familiares de los conversos se apoderaron del poder en Sevilla, Córdoba, Toledo, Segovia y Burgos. Eran conversos los contadores mayores y los secretarios principales de los

38. Véase Angus Mackay, «Popular Movements and Pogroms in 15th Century Castile», artículo citado.

reyes, mientras otros, como Pablo de Santa María y su hijo Alonso de Cartagena, obispos de Burgos, y Juan Arias, prelado de Segovia, hicieron carreras brillantes en la Iglesia. La asimilación de los conversos a la sociedad cristiana hacía difícil saber quién descendía de familias judías.

La cuestión importante, entonces, es hasta qué punto las acusaciones de judaizar lanzadas contra los conversos constituían un pretexto, aunque verdadero, de los ataques motivados por causas económicas, es decir, la devaluación de la moneda y las crisis constantes de las subsistencias, sobre todo las de 1465-1473.

En todo caso, debe ser evidente que a los Reyes Católicos no podía interesarles arruinar una clase —si en realidad este término anacrónico puede aplicarse— si no fuera por motivos religiosos.

El siguiente texto, muy citado, de Andrés Bernáldez, cura de Los Palacios, epitomiza la opinión y prejuicios contra los judíos y, por extensión, contra los conversos de la época:

[Los judíos] eran mercaderes y vendedores y arrendadores de alcabalas [...], y oficiales tundidores, sastres, zapateros y curtidores y zurradores, tejedores, especieros, buhoneros, sederos, herreros, plateros y otros semejantes oficios; que ninguno rompía la tierra ni era labrador ni carpintero ni albañil, sino todos buscaban oficios holgados, y de modos de ganar con poco trabajo.³⁹

El autor era sacerdote, muy lejos de «romper la tierra». Además, zapateros, herreros, etc., eran también oficios que requerían un esfuerzo físico. Los oficios que exigían una preparación y capacidad especiales, aunque no requiriesen esfuerzo físico, como el manejo de capitales, ¿eran quizá menos virtuosos, o lo eran sólo cuando los ejercía un judío o converso?

Esta masa de cristianos nuevos, entre conversos y sus descendientes de antes de 1492, los bautizados en 1492 frente a la alternativa de expulsión y los que, aunque quisieran marcharse de España, decidieron al final quedar, no era toda gente próspera, altos funcionarios, arrendatarios de rentas, médicos de la Corte, tal como los describía Bernáldez. Aunque entre los conversos procesados por la Inquisición entre 1495 y 1500, pocos estaban directamente relacionados con el cultivo de la tierra, la mayoría eran artesanos de condición media, principalmente en la rama del textil: sastres, tejedores, tintoreros y traperos. Otro grupo señalado traba-

39. *Memorias de los Reyes Católicos* (Madrid, 1962, cap. CXII, p. 256, cit. por Kamen, versión española), p. 22.

jaba en la rama del cuero, como curtidores u otros oficios. Había entre ellos herreros. No faltaban los zapateros.⁴⁰ Luego venían los más prósperos, los joyeros y los plateros, que a veces aunaban su oficio con el de prestamista. Estas ocupaciones, juntos con una variedad que incluía a los cereros, especieros y confiteros, más el comercio asociado a tales oficios, y la carrera de médico, cirujano o boticario, constituían las ocupaciones de los conversos. En realidad, como veremos, ésta fue la gama de actividades cubierta por los conversos, según constaba en los interrogatorios de la Inquisición, hasta el siglo XVIII.

Efectivamente, lo que la lista de oficios demuestra es una clase o clases sociales caracterizadas por ser principalmente urbanizadas y poseer capacidades especiales. Eran lo que hoy en día se llaman «obreros calificados», artesanos y pequeña burguesía. Es decir, aunque no todos los oficios mencionados eran ocupados únicamente por conversos, éstas eran las principales actividades de ellos. Insistir en la explicación de la Inquisición como un arma en la guerra de clases parece esforzarse por aplicar el marxismo a una época precapitalista y preburguesa, y cuando la religión constituía la mayor preocupación y factor aglutinante de la nación.

Para explicar el hecho de que evidentemente los conversos sí judaizaban, se sugiere que la Inquisición *creó* judíos, es decir, que la presión inquisitorial inclinó a personas que no practicaban el judaísmo a experimentar con él. A. J. Saraiva hace mucho empleo de la obra autobiográfica de Antonio Nunes Ribeiro Sanches (1699-1782),⁴¹ converso que escapó de Portugal, cuya opinión es que los conversos eran tan mal tratados en Portugal hasta en el siglo XVIII que naturalmente judaizaban. Casi tres siglos más tarde es difícil no respetar esta opinión. Sin embargo, es como decir que, puesto que en la Alemania nazi una persona con sólo dos abuelos judíos sufría menos discriminación socioeconómica que la persona con cuatro abuelos judíos, el primero sería atraído a juntar su destino con el segundo. No parece muy posible.

Además, Ribeiro Sanches sugiere que era el católico genuino el que se negaba a confesar y terminaba en la hoguera mientras el

40. Miguel Ladero Quesada, «Los judíos conversos en la Castilla del siglo xv», en *Historia* 16, 194 (junio de 1992), pp. 131-152.

41. A. J. Saraiva, *Inquisição e Christãos Novos* (Lisboa: Estampa, 1984); Antonio Nunes Ribeiro Sanches, *Christãos novos e christãos velhos em Portugal* (ed. R. Rego) (Lisboa: Livraria Passagem: 1956). Véase una crítica hostil de la tesis de Saraiva en E. Lipiner, «O cristão Novo: mito o realidade», en *Jews and Conversos: Studies in Society and the Inquisition*, citado, pp. 124-129.

criptojudío confesaba algo nimio y se escapaba.⁴² No podemos saber cuántos católicos genuinos, que no tenían nada que confesar, fueron quemados por «negativos». Sólo se puede decir que los quemados por judaizar eran casi siempre personas que o habían reincidido en el delito o bien personas que admitían su propia culpa pero se negaban a traicionar a familiares. En cuanto al criptojudío que decidía confesar algo de poca importancia, no terminaba allí. Se le interrogaba hasta que decía todo lo que sabía, quién había estado presente, quién había dicho tal cosa, si había hecho algo con intención de acatar la Ley de Moisés. La Inquisición hilaba fino y no terminaba hasta haber descubierto toda la red de judaizantes y la conciencia interna de cada cual. En todo caso, por regla general, los conversos no admitían nada mientras no se enterasen de que otros les iban nombrando como judaizantes.

Ribeiro Sanches se marchó a Londres, afiliándose a la comunidad judía española-portuguesa, pero más tarde volvió al catolicismo. Su caso no es típico.

El argumento según el cual la hostilidad a los conversos no era religiosa sino económico-social, es fácil de defender, pero de ninguna manera niega el hecho de la hostilidad religiosa contra los conversos, por ser judíos de raza y sentimiento y por ser, con mucha razón, generalmente sospechosos de judaizar.

No obstante estas contradicciones, se puede establecer una posición intermedia, matizada. Sería absurdo negar que la gran mayoría de los descendientes de los conversos eran cristianos genuinos. Una minoría, reforzada al final del siglo xvi y más en el siglo siguiente por judaizantes portugueses, judaizaron. Y, desde luego, habría los que judaizaban un poco, de vez en cuando, o que poseían una versión más bien sincrética del catolicismo y del judaísmo.

Es posible también que los momentos más enérgicos de la actividad inquisicional respondiesen a factores ajenos a la religión, tales como épocas de tensión económica y política, pero las acusaciones, tal como se les lee en los procesos, eran justificadas. El odio expresado hacia los conversos ricos en el siglo xv tuvo por supuesto motivos socioeconómicos, pero esto no significa necesariamente que los conversos, o importantes proporciones de ellos, no judaizaran.

42. A. Nunes Ribeiro Sanchez, p. 105. Una opinión semejante es compartida por Anita Novinski, «Some theoretical considerations about the New Christian problem», en *The Sepharadi (sic) and Oriental Heritage* (I. Ben-Ami, comp.) (Jerusalén: the Magnes Press, the Hebrew University, 1982), pp. 3-13.

CAPÍTULO 2

PRIMERAS ACTUACIONES DE LA INQUISICIÓN

En sus primeros años, la Inquisición actuó con un rigor feroz. Millares de personas huyeron a Portugal o al reino moro de Granada. Hubo sólo dos intentos de resistir con violencias. El poderoso regidor converso de Sevilla, Diego de Susán, delatada su planeada sublevación por su hija, sufrió la pena de muerte.¹ En Aragón se asesinó, la noche del 13 de marzo de 1485, al inquisidor Pedro de Arbués en la misma catedral de Zaragoza, aunque la motivación puede haber sido cuestión de ataque contra el procedimiento arbitrario de la Inquisición, más que la libertad para que los conversos judaizasen. El resultado fue contrario a lo esperado, ya que se produjo una ola de apoyo para la Inquisición y de revulsión contra los conversos, instalándose los inquisidores en el palacio real de la Aljafería y convirtiendo a Arbués en un santo mártir.

En esta primera época de la actuación de la Inquisición en la diócesis de Sevilla, se habla, entre 1480 y 1516, final de la regencia de Fernando, muerta Isabel en 1504, de la cifra de 600 muertos en la hoguera. El cura de Los Palacios, Andrés Bernáldez, que sí tenía facilidades para hacer los cálculos sin exagerar, dice que fueron quemados 700 y reconciliados 5.000, lo cual, dadas las proporciones relativas, no parece improbable.² En Córdoba, en la misma época, fueron relajados 263 judaizantes en persona y 24 en estatua o efígie.

Viendo los 31.312.768 maravedís que se calcula haber sido recaudados por la Inquisición en Andalucía de los conversos penitenciados entre 1488 y 1497,³ no sería difícil concluir que el motivo de la severidad de la persecución era la posibilidad de obtener estas cantidades enormes (equivalentes, según Domínguez Ortiz, a 1.240.000 millones de pesetas de 1992). Sin embargo, dejando apar-

1. A. Domínguez Ortiz, *Los judeoconversos...*, p. 30.

2. Cit. Domínguez Ortiz, *Los judeoconversos...*, p. 33.

3. *Ibíd.*, p. 33.

te las indudables injusticias cometidas, no hay motivo general para pensar que la Inquisición falsease los testimonios contra los conversos a quienes investigaba. A principios del siglo xvi la Inquisición recaudó inmensas cantidades. Kamen ha publicado una lista de casi 78 millones de maravedíes confiscados en sólo ocho tribunales entre 1536 y 1543, habiendo sido recogida la mitad de esta suma en dos autos en Cuenca, y la mayor parte del resto en Granada y en el auto del 24 de enero de 1540 de Córdoba, auto con secuestros de propiedad que produjeron 10.501.126 maravedíes.⁴

Ahora bien, en algunos casos los secuestros —que tenían lugar al realizarse la detención del sospechado de herejía— y las confiscaciones de bienes —que constituían casi siempre parte de la pena impuesta sobre el reo confeso— han debido de producir grandes ingresos para las finanzas del Santo Oficio. Sin embargo, tales cifras espectaculares no significan que los constantes gastos de los tribunales, además de lo que éstos se encontraban obligados a entregar al Consejo de la Suprema Inquisición, fuesen cubiertos. Incluso una época de feroz actividad como los primeros veinte años de la vida del Santo Oficio terminó en 1501 cuando el papa Alejandro primero se vio obligado a hipotecar diversas rentas eclesiásticas para mantener la Inquisición. El motivo resalta claro al examinar las relaciones de autos de fe donde se indican las profesiones de los encartados. La mayor parte de éstos eran gente humilde; el secuestro de sus bienes no bastaba para satisfacer los gastos de mantener la cárcel secreta, dar de comer a los presos, pagar los sueldos de los funcionarios y cubrir los gastos médicos, sobre todo porque, como la cárcel era secreta, no se podía aceptar la ayuda que normalmente proporcionaban las familias de los encarcelados en una prisión civil. Es decir, que, por regla general, la Inquisición no parece haber ganado beneficios de los secuestros o confiscaciones. Un ejemplo puede ser el del tribunal de Murcia, cuyas cuentas para 1675 arrojan ingresos de 6.003.924 maravedíes y gastos de 6.883.505 maravedíes.⁵

Poseemos un estudio detallado, además de transcripciones de los procesos, de la actuación de la Inquisición en el tercer lugar donde se creó un tribunal, es decir, Ciudad Real entre 1483, cuando se esta-

4. H. Kamen, «Confiscations in the economy of the Spanish Inquisition», *Economic History Review*, 2nd Series, XVIII (1965), pp. 512-525.

5. *Ibidem*. En los autos de fe aparecían a menudo judaizantes pobres, analfabetos, vendedores ambulantes y personas por el estilo. Véase H. Méchoulan y G. Nahon, *Menasseh Ben Israel: the Hope of Israel* (Oxford: Oxford University Press, 1987), p. 7, nota 13, que subraya los déficit sufridos por el Santo Oficio debidos al tener que mantener a tantas personas cuya propiedad secuestrada rendía poco.

bleció, y 1485, cuando se fundió con el tribunal de Toledo. Aquí tampoco faltaba el motivo político, ya que Ciudad Real había sido el centro de la rebelión contra la monarquía encabezada por el Maestre de Calatrava, Rodrigo Téllez de Girón.⁶ El motivo político, sin embargo, no desmiente el judaísmo de los conversos. Como dice Beinart:

[...] despojada de su vestimenta exterior de cristianismo, la comunidad conversa de Ciudad Real aparece como una comunidad esencialmente judía.

Dado que la comunidad judía de Ciudad Real había sido destruida en 1391, en realidad no había en 1480 más de cincuenta familias conversas. En los diecisiete autos de fe que hubo entre el 16 de noviembre de 1483 y el 6 de mayo de 1485, incluso diez con relajamientos en persona, podemos suponer que no quedó familia intacta. Probablemente se persiguió a todos. Hubo doscientos procesados, de los cuales se quemó a 52.⁷

En Toledo, el primer auto de fe tuvo lugar el 12 de febrero de 1486. Hasta 1501 hubo 2.791 procesados, de los que 1.096 fueron relajados, es decir, quemados en la hoguera, y las estatuas de otros 500 muertos o fugitivos, quemados también. En el caso de los muertos, se desenterraban y quemaban sus huesos. Según el mayor estudioso de la Inquisición de Toledo, después de 1510 se produjo una caída vertical estadística en el número de personas juzgadas. En unas cuantas décadas el criptojudasmo había desaparecido en Castilla la Nueva.⁸

Hernando del Pulgar, converso y cronista de los Reyes Católicos, calculó los relajados en Castilla en 12.000. En Aragón, la dureza de la Inquisición fue provocada por el asesinato del inquisidor Arbués. Entre 1484 y 1502, más de 500 judaizantes fueron procesados, entre ellos 116 relajados. Entre 1487 y 1488, Lérida sólo tuvo 123 relajados, aunque casi todos huyeron, lo cual llevó a que los castigos se ejecutasen en sus estatuas.⁹ En Valencia, hasta 1530,

6. Véase la introducción de H. Beinart a su *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real* (cit.), pp. xiii-xiv.

7. J. Blázquez Miguel, *Inquisición y criptojudasmo*, p. 105.

8. J.-P. Dedieu, «Les causes de foi de l'Inquisition de Tolède (1483-1820): Essai statistique» (Madrid: *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 1978, XIV), pp. 144-171.

9. Ibídem, p. 34. En realidad, como la documentación inquisitorial se perdió, no se sabe si los varios testigos o historiadores incluyen en las cifras de relajados a los que lo fueron en estatua. Por supuesto, si los quemados en estatua no hubieran huido o muerto antes del auto de fe, podemos suponer que algunos hubieran perecido en la hoguera. Sin embargo, muchos habrían confesado su pecado judaizante. De las cifras para Córdoba parece que el número de los relajados en estatua constituía una parte muy minoritaria del total de relajados.

hubo más de 2.000 procesos de judaizantes, entre ellos 909 relajados al brazo secular.¹⁰

El número total de condenados y penitenciados entre 1481 y 1512, ha sido calculado en 50.000,¹¹ si bien es muy difícil hacer el cálculo por la falta de documentación en algunos tribunales, mientras las fechas *ad quem* varían enormemente. Sin embargo, el cálculo más completo, menos sujeto a presiones ideológicas, arroja un total de 15.791 procesos en los primeros veinte años (1480-1500) de actuación del Santo Oficio. Desde 1500 en adelante la curva bajó fuertemente. Si en 1500 tuvieron lugar 1.500 procesos, en 1540 la cifra bajó a unos 240 y, aunque se produjeron altibajos, no empezó a superar los 500 anualmente hasta el siguiente siglo.¹² Los 50.000, entonces, deben incluir a los que se confesaron sin necesidad de incoárseles proceso.

Expulsión y estadística

La expulsión de los judíos de España en 1492 no afectaba a los conversos, aunque tuvo íntima relación con su existencia. El principal motivo para expulsar a aquellos judíos que se negaron a aceptar el bautismo, fue evitar que los conversos tuviesen ejemplos a seguir entre sus amigos y hasta familiares, ya que incluso había conversos y judíos dentro de la misma familia. Reza el edicto:

[...] el gran daño que a los cristianos se ha seguido y sigue de la participación, conversación y comunicación que han tenido y tienen con los judíos; los cuales se prueba los que procuran siempre, por cuantas vías y maneras tienen, de subvertir y sustraer de nuestra Santa fe Católica a los fieles cristianos y los apartar de ella y los traer y pervertir a su dañada creencia y opinión [...].¹³

10. S. Haliczzer, *Inquisition and Society in the Kingdom of Valencia 1478-1834* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1990), p. 223.

11. Miguel Ladero Quesada, artículo citado, pp. 39-52. La misma cifra, 50.000, se citó en el *Memorial de Defensa del Estatuto de Limpieza de Sangre de la Catedral de Toledo*, citado por Caro Baroja, *Los judíos...*, I, p. 291, y J. Blázquez Miguel, *Inquisición y criptojudasmo*, p. 149. Este autor afirma que la cifra debe incluir a los conversos que fueron reconciliados sin proceso durante los períodos de gracia anunciados como preliminares a la actuación inquisitorial. La cifra de 50.000, citada por Caro Baroja, se refiere al período «de cincuenta años acá», contando desde el *Memorial* citado, producido en 1547, de modo que no se puede saber si su expresión imprecisa puede justificar la inclusión de los años 1480-1497, de fortísima persecución.

12. J. Blázquez Miguel, *Inquisición y criptojudasmo*, pp. 281-315.

13. Citado por Domínguez Ortiz, *Los conversos...*, p. 23.

Se creía que los conversos, sin vecinos ni familiares judíos, sin rabinos para enseñar doctrina y práctica, sin libros de instrucción ni de rezo, sin profesores de hebreo, sin matarifes que sacrificasen los animales según las prescripciones religiosas, en breve, sin comunidad, serían absorbidos muy rápidamente por la mayoría cristiana.

Desde el punto de vista que podemos llamar metapolítico, no había sitio para los judíos. Todavía hoy en día, a muchos resulta difícil comprender la idea de un Estado *multicultural*, porque algunas culturas difieren de la que se considera como idéntica con la nacional. Al final del siglo xv la cuestión era fundamentalmente religiosa. La nación se identificaba por su religión, y no solamente en España. Por esto, los judíos ya no tenían lugar en España. Antes habían estado en la situación ambigua de súbditos personales del Rey, que ocupaban una situación especial. Al decidir los Reyes Católicos que el maximalismo religioso constituía el camino al poder, a la unidad y a la grandeza nacionales, la fe cristiana iba a transformarse en el instrumento político y en el vínculo entre monarca, tierra y pueblo. Aquí los conversos, debidamente verificada su autenticidad católica, tenían su lugar. La presencia, sin embargo, de los judíos, de lo *ajeno*, comprometía la integridad de la nación. Encontramos una clarísima exposición de esta idea en la obra del distinguido diplomático del siglo xvii, don Diego de Saavedra Fajardo, en su *Idea de un príncipe cristiano representada en cien empresas*.

La religión, si bien es vínculo de la República, es la que más la desune y reduce a varias formas de gobierno cuando no es una sola, porque no puede haber concordia y paz entre los que sienten diversamente de Dios; pues, si la diversidad en las costumbres y trajes hace opuestos los ánimos, ¿qué hará la inclinación y fidelidad natural al Autor de lo creado y la rabia de los celos del entendimiento en el modo de entender lo que tanto importa? La ruina de un Estado es la libertad de conciencia.¹⁴

Contrario a lo que a menudo se ha aseverado, es dudoso que el robo fuese el motivo real por expulsar a los judíos. Es posible que muchos otros se beneficiaran de que los judíos se vieron prohibidos a realizar el valor de sus propiedades por no tener el derecho de llevar consigo oro ni plata. Sin embargo, a menudo eran los judíos más prósperos los que aceptaban el bautismo, y ellos, por supuesto, conservaron lo que tenían. Esto no se puede saber con se-

14. Citado por H. Méchoulán, *Hispanidad y judaísmo* (Salamanca: Universidad, 1987), p. 21.

guridad, ya que solamente los mejor conocidos y más importantes figuraban en los varios relatos. Desde luego, los Reyes Católicos sabían perfectamente bien que corrían el riesgo, al expulsar a los judíos, de matar a la gallina de los huevos de oro que canalizaba la riqueza hacia el tesoro real. Debían de haber esperado que los administradores y los grandes arrendatarios, los Seneor, los Cavallería, los Santángel, etc., no abandonarían España, sino que seguirían, como conversos, funcionando con tanto beneficio para la Corona.

El decreto de expulsión fue emitido el 31 de marzo de 1492. El 1 de agosto todos los judíos deberían haberse bautizado o salido de los Reinos de España. Probablemente se esperaba que la mayor parte optara por la pila bautismal. Incluso muchos judíos que intentaron emigrar de España tuvieron que volver y hacerse bautizar, ya que no encontraron barcos para llevarse ni tierras para cobijarlos.

En cuanto al número de judíos que abandonaron España, las contradicciones son tantas que resulta muy difícil establecer un cuadro fiable. Los autores judíos tuvieron probablemente interés en aumentar el número de exiliados y así dar realce a la magnitud de la tragedia. Es difícil por eso aceptar la cifra generalmente seguida, dada por el consejero altísimo de los Reyes Católicos, y conocida autoridad y comentarista bíblico, don Isaac Abárbanel, de 300.000.¹⁵ Muchos autores españoles, probablemente deseando subrayar lo enorme del «problema» de los judíos en España y lo casi cósmico de lo que los Reyes Católicos consiguieron hacer, exageraron las cifras, llegando hasta límites extraordinarios.

Caro Baroja aventura la hipótesis de que Abárbanel conociera un antiguo censo de judíos, elaborado a base de la imposición realizada sobre familias, el cual arrojaba la cifra de 300.000 judíos. Este autor calcula la población judía de 1492 en 400.000, de los que supone, sin explicar por qué, que 240.000 se bautizaron y 160.000 se exiliaron.¹⁶ La cifra tan alta de judíos exiliados explicaría la sobrevivencia hasta la Segunda Guerra Mundial de los judíos españoles en Grecia, Turquía y muchas ciudades alrededor del Mediterráneo.

15. Abárbanel da la cifra de 300.000 en la *Introducción al libro de los Reyes*, transcrito por Selomoh ibn Verga en su *Sefer Shevet Yehudah* (Adrianópolis, 1550; introducción, traducción y notas de María José Cano, Barcelona: Riopiedras, 1991), p. 217. La variedad de cifras barajadas fue señalada ya en el siglo pasado por I. Loeb, «Le nombre des Juifs de Castille et d'Espagne au Moyen Âge», en *Revue des Études Juives* (1887), XIV, pp. 161-183. Loeb, fundándose en un cálculo arriesgado a base de las cifras de población actual de los judíos de origen hispánico, no pudo llegar a cifras más precisas que entre 60.000 y 120.000 judíos que vivían en España.

16. *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, I, pp. 198-205.

Sin embargo, dada la población total de España de entre siete y ocho millones, y la existencia antes de 1492 de una población importante de conversos y sus descendientes, parece dudoso que haya habido 400.000 judíos todavía en 1492. Es más convincente el cálculo de 80.000 a 90.000, hecho por Motis Daladier.¹⁷ Otro cálculo es el de Henry Kamen.¹⁸ Este autor cita a Bernáldez, que a su vez repitió lo que le había dicho uno de los rabinos que volvieron de los azares del exilio. La cifra dada, de 35.000 o 36.000 familias, correspondería a 170.000 personas. Bernáldez citaba también, sin justificar la cita, al rabino Meir Melamed, yerno de don Abraham Seneor, el cual habría escrito a su suegro detallando las mismas cifras. Kamen encuentra estas cifras inaceptables en una España donde cien años de presiones habían decimado las comunidades judías, y prefiere una cifra de entre 80.000 y 90.000. Tal forma de estimar la población, sin embargo, basada en el número de familias que pagaban impuestos, suponiendo seis personas por hogar, no tiene en cuenta las familias u hogares cuyos ingresos y riqueza les ponía debajo del límite mínimo para pagar tributos, de modo que este cálculo probablemente representa números mínimos. Además, Kamen critica por alta la cifra de seis empleada para calcular el número de personas por hogar. No vemos, sin embargo, por qué una familia no tendría más de seis personas cuando, además del núcleo, vivirían en ella muy posiblemente los padres de uno de los cónyuges, algunos hermanos sin casar y alguna soltera o viuda. Tampoco hay motivo para creer que algunos domésticos no fueran judíos.¹⁹

De estas, digamos, cifras mínimas de 85.000 judíos en 1492, ¿cuántos aceptaron el bautismo y cuántos se exiliaron? Generalmente se acepta que la mayoría de los judíos castellanos se fueron a Portugal, donde luego fueron todos obligados a aceptar el bautismo. De los que salieron desde puertos del Mediterráneo y Andalucía deben haberse perdido muchos también en las vicisitudes del viaje, que los viejos y los enfermos no pudieron resistir. Luego hubo los que perdieron la vida o la libertad en el mar o los puertos y orillas inhóspitas de África. Sin embargo, hubo suficientes para crear

17. Miguel Ángel Motis Daladier, artículo citado.

18. Henry Kamen, «The Mediterranean and the Expulsion of Spanish Jews in 1492», en *Past and Present*, 119 (mayo de 1988), pp. 30-55.

19. D. de Goís, *Crónica do felicissimo rei D. Manoel*, I, 23 (citado por J. Caro Baroja, *Los judíos...*, I, 207), habla de 20.000 casas de judíos que se refugiaron en Portugal a consecuencia de la expulsión de 1492 de España, casas «em que havia algus de dez e doze pessoas, y outras de mais [...]».

comunidades de importancia en Italia, además de la importancia numérica de los que llegaron al imperio otomano. Todo esto inclina a creer que el número de judíos ha debido ser más de 85.000.

Kamen también insiste en que sólo una minoría del total de 85.000 judíos se marchó. Aquí el problema es: si sólo se marchó una minoría, y de esta minoría la mayor parte fue a Portugal, ¿de dónde vinieron las nuevas comunidades distribuidas por todo el Mediterráneo y sobre todo en Turquía? Kamen explica que faltan documentos para estos emigrantes y que tales comunidades se fueron construyendo después, al ir los conversos abandonando paulatinamente la Península. Este autor cita la cifra de 10.000 emigrantes por mar, además de por Portugal. Sin embargo, la conclusión de Kamen es que de 70.000 judíos en Castilla, sólo algo más de la mitad emigraron, aunque un número importante volvió pronto. Añadiendo los emigrados de Aragón, Kamen fija el número de emigrados en 40.000 o 50.000. Ahora bien, estas cifras suponen que aproximadamente el mismo número quedó en España, aceptando el bautismo. Kamen termina sin comentar la estadística de castigados por la Inquisición durante las próximas décadas, cifra que, si llega como se ha dicho a 50.000, sugeriría que la mayor parte de los que no se exiliaron sufrieron castigo por ser falsos conversos. En realidad, 50.000 es más que la cifra que Kamen da para los que se bautizaron, pero entre los castigados habrá habido descendientes de conversos de antes de 1492. En efecto, las cifras muy bajas de Kamen son impresionantes, pero se basan en la estadística de los impuestos, donde la cifra se refiere a casas y no a personas, y no tiene en cuenta las cifras de la Inquisición, que generalmente pecan en la historiografía por defecto, al haberse perdido documentación. En conclusión, creemos que la cifra de emigrantes debió de ser entre 50.000 y 90.000 y que es imposible precisar más.

Los que se quedaron en España

Si la ferocidad del ataque inquisicional contra los conversos sospechados de judaizar acabó con los focos heréticos durante sus primeros 45 años, es decir, entre 1481 y 1536, es importante destacar que los conversos de 1492 eran personas que hasta aquella fecha habían —ellos y sus antepasados— rechazado todas las presiones ejercidas durante las destrucciones de 1391, la campaña conversionista de 1413-1414, la presión intelectual ejercida por las obras de distinguidos conversos, algunos de ellos luminarios de la Iglesia, las destrucciones de Toledo (1449) y de comu-

nidades judías en Ciudad Real, Córdoba, Jaén, Segovia y Valladolid entre 1465 y 1475. Los conversos de 1492, entonces, eran judíos que, habiendo sobrevivido todo lo pasado, no pudieron luchar contra la amenaza de exilio. Así, ante ellos se presentaban dos alternativas: bautizarse, convencidos o no de la verdad cristiana, o marcharse del país donde ellos y sus antepasados siempre habían vivido. Es muy probable, entonces, que la proporción de conversos falsos entre los aproximadamente 45.000 judíos bautizados en 1492 fuera alta, por lo cual no es necesario suponer una cifra tan alta como 400.000 judíos en 1492 para explicar los 50.000 que parecen haber sido penitenciados. Además, la mayor parte de los que se exiliaron fueron a Portugal o a Navarra, donde en 1496 y 1498, respectivamente, fueron bautizados obligatoriamente, produciéndose entonces, además de los conversos y sus descendientes, otros 35.000 a 45.000 conversos nuevos. En Portugal no se estableció la Inquisición hasta 1536, de modo que fue el grupo español, más sus descendientes, además de los descendientes de los conversos de antes de 1492, que alimentó las hogueras y llenó las cárceles de la Inquisición en los próximos 35 a 50 años. En 1550 se puede suponer que la mayor parte iban camino de asimilarse completamente entre la mayoría cristiana. En efecto, dos célebres libros, *El tizón de la nobleza*²⁰ y *El Libro verde de Aragón* indicaron que si entre la nobleza era difícil distinguir quiénes tenían un antecesor converso, cuánto más extendido habrá sido la exogamia entre la burguesía alta, media y pequeña. Más de un siglo después, cuando en 1663 la nobleza portuguesa quiso formar una Cofradía de Nobles, pocas familias consiguieron demostrar que no tenían antecesores judíos.²¹

Portugal

La impresión de exactitud que dan las cifras presentadas por Bernáldez viene reforzada cuando este autor detalla la estadística de judíos pasados en el verano de 1492 desde España a Portugal:

20. Este libro lo redactó en 1560 el cardenal Francisco Mendoza y Bobadilla, porque a ciertos miembros de su familia conversa se les había negado el ingreso en una orden militar (H. Kamen, «Una crisis de conciencia en la España del Siglo de Oro: la Inquisición contra la limpieza de sangre», *Bulletin Hispanique*, 88, 3/4, 1986), pp. 321-356.

21. C. Hanson, *Economy and Society in Baroque Portugal 1668-1703* (Londres: Macmillan, 1981), p. 73.

Por Benavente a Braganza	3.000
Por Zamora a Miranda	30.000
Por Ciudad Rodrigo a Vilar Formoso	35.000
Por Alcántara a Marvao	15.000
Por Badajoz a Elvas	10.000

Según Bernáldez, en cada caso la cifra ha sido redondeada hacia abajo, de modo que hubo por lo menos 93.000 judíos que abandonaron España para Portugal, solamente desde Castilla.²² Éstos vinieron a añadirse a los judíos y conversos que habían estado huyendo de España a Portugal desde la fundación de la Inquisición.²³ Más recientes cifras reducen el total de los inmigrantes judíos en Portugal a algo menos de 30.000, proporción en todo caso muy grande en una población total de 1.000.000. Los judíos de Portugal, por regla general, disfrutaban de una completa libertad para administrar sus comunidades y poseer bienes raíces. Además, como en España, ocupaban importantes cargos públicos. Con excepción de un ataque contra los judíos de Lisboa, cuyo motivo era el robo más que la conversión, los judíos de Portugal no sufrieron nada parecido al desastre de 1491 en Castilla. La relativa paz de la vida judía viene indicada por la sobrevivencia de treinta manuscritos hebreos portugueses, realizados en las últimas décadas del siglo xv, y de doce *incunabula*, impresas en los años 1487-1495.²⁴

No fue por motivos humanitarios que las autoridades portuguesas recibieran a los judíos de España. Al contrario, con la excepción de algunas personas con oficios de los que Portugal estaba muy necesitada, que pagaron sólo cuatro cruzados como tasa de entrada en el país, los judíos tuvieron que pagar ocho cruzados por barba, de modo que los que no pudieron pagar, fueron vendidos como esclavos. En 1493, varios centenares de niños de edad de entre 2 y 10 años fueron arrebatados a sus padres y abandonados en el archipiélago de Santo Tomé en el golfo de Guinea.

El monarca portugués João II murió en 1495, siendo sucedido por Manoel I (1495-1521). Como resultado de las negociaciones para que éste se casara con Isabel, hija de los Reyes Católicos, Manoel dio a los judíos, el 5 de diciembre de 1496, diez meses para marcharse.

22. Cit. por J. Caro Baroja, *Los judíos...*, I, p. 198.

23. Para redactar esta sección hemos empleado principalmente a J. Amador de los Ríos, *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, 1.^a ed., 1875-1876 (Madrid: Aguilar, 1973), cap. IX.

24. H. P. Salomon, *Portrait of a New Christian: Fernão Alvares Melo (1569-1632)* (París: Fundação Calouste Gulbenkian y Centro Cultural Português, 1982), p. 14.

Sin embargo, tres meses más tarde, el 19 de marzo de 1497, se les dio a todos los judíos orden de reunirse en Lisboa para embarcarse. Los judíos acudieron al puerto. Allí, el rey, alarmado por las grandes muchedumbres de ciudadanos útiles que parecían estar a punto de marcharse, emitió un decreto que prohibió la salida y obligó a los judíos a bautizarse. El rey portugués, aunque aconsejado que era contra el derecho canónico bautizar a los judíos contra su voluntad, insistió en que su devoción al catolicismo permitía tal procedimiento.²⁵

Aquí se encuentra una de las raíces creadoras del mundo de los conversos portugueses, cuyos descendientes salieron en autos de fe en España en los siglos XVII y XVIII. Los judíos en Portugal fueron bautizados obligatoriamente, sin experimentar las décadas de presión y persuasión que había habido en España durante el siglo XV. Los bautizos eran a todas luces sin significado para los judíos, y debían haberlo sido para los cristianos, ya que un bautizo sin el consentimiento del bautizado no puede ser deseable, si bien, y aquí está el motivo para acusar a los judaizantes de herejía, tal bautizo seguía siendo válido.

Ahora bien, casi reconociendo la naturaleza insatisfactoria del bautismo en masa y la necesidad que tenía Portugal de los cristianos nuevos, a quienes ya los dominicos estaban hostigando, el 30 de mayo de 1497 el rey emitió un decreto que prohibía durante veinte años toda investigación del comportamiento religioso de los cristianos nuevos. En este plazo, los que habían sido muy mayores al bautizarse probablemente habrían fallecido, mientras se dieron dos décadas para que la Iglesia completara la tarea de convencer completamente a los cristianos nuevos de la verdad de su nueva fe.

Después de los bautismos forzosos, los judíos trataron de salir hacia lugares donde sabían que existían comunidades libres oriundas de la Península: Amberes, Italia, África del Norte y Oriente. Consecuencia de ésta fueron los decretos portugueses del 20 y 24 de abril de 1499 que prohibieron a los cristianos viejos negociar con los cristianos nuevos la liquidación de los bienes de éstos.

De las referencias a judíos y a prácticas judías hechas por los poetas portugueses Gil Vicente y García de Resende, de la primera mitad del siglo XVI, parece que los cristianos nuevos, o una proporción de ellos, seguían comportándose completamente como verdaderos judíos.²⁶ Las turbas estaban muy conscientes de tales sospechas, de modo que poco necesitaban para lanzar ataques sobre ellos, tales como el de Lisboa de 1504 y los asesinatos de abril de

25. Amador de los Ríos, p. 785.

26. Caro Baroja, *Los judíos...*, I, pp. 214-215 y 223-225.

1506, cuando, durante una rogativa contra la peste, un converso tuvo la poca oportunidad de declarar que lo que la gente creía era milagro no era más que un efecto óptico. Asesinado este converso, las turbas, atizadas por los frailes, se lanzaron a tres días de robos y asesinatos, quemando los cadáveres en grandes hogueras.

El castigo de los desmanes fue feroz. Sesenta personas fueron ahorcadas y dos frailes agarrotados. Para tratar de devolver su seguridad a los conversos, el 1 de marzo de 1507 se rehabilitó la ley de 30 de mayo de 1497 y se anularon las del 20 y 21 de abril de 1499. Los conversos ya podrían confiar en quedar libres de investigación inquisicional durante los diez años que faltaban para caducar el plazo, y durante este lapso de tiempo podrían negociar libremente con sus bienes. No sólo esto, sino que el 21 de abril de 1512 el rey amplió el plazo hasta el 30 de mayo de 1534, durante el cual los cristianos nuevos quedarían libres de investigación de su comportamiento personal religioso.

Sin embargo, durante los veinte años venideros los conversos serían tratados con «una de cal y otra de arena». Pese a los decretos que daban plazos para que los conversos se cristianizasen completamente por efecto del paso del tiempo y de las generaciones, el rey pidió en 1515 una bula, negada por el Papa, para permitir el establecimiento de un tribunal inquisicional.

Al final de 1521, Dom Manoel murió, siendo seguido por João III. En esta época los conversos, muchos de ellos arrendatarios de impuestos, tal como en España en el siglo anterior, suscitaban odio por motivos económico-sociales, odio sin embargo expresado por medio de acusaciones contra la autenticidad de su comportamiento cristiano. Hasta se realizó una campaña de espionaje entre ellos, campaña que en efecto demostró que un número importante de los cristianos nuevos judaizaban.

A diferencia de su padre, sujeto al vaivén de presiones por y en contra de los conversos, João III era enemigo indudable de los conversos. En 1531 pidió una bula al Papa para la creación de una Inquisición que se pareciera a la española. Ahora bien, si bien la bula fue expedida, se crearon muchas demoras en el establecimiento del Santo Oficio en Portugal. Sin embargo, el 14 de junio de 1532 se prohibió la salida del reino a los conversos, limitando efectivamente las libertades ya concedidas. Empero, Duarte de Paz, miembro de una de las más importantes familias conversas, logró en Roma el suspenso de la bula y consiguió, el 7 de abril de 1534, otra bula, «de perdón», que reconocía la injusticia de considerar a los cristianos nuevos como herejes, porque al haber sido bautizados forzosamente, no podían ser considerados verdaderamente parte de la Iglesia. Veremos a menudo

en el siglo siguiente la expresión «perdón» o «perdão», que significa, no que se perdonara a los conversos el haber judaizado, sino que, aunque su bautizo fuera válido, ellos no podían ser castigados por judaizar mientras no tuviesen la ocasión de cristianizarse debidamente.

El Papa Paulo III suspendió la *Bula de Perdón*. Después de muchas negociaciones diplomáticas, donde las exigencias del rey de Portugal se encontraron apoyadas por la influencia de Carlos V, rey de España y emperador, el 23 de mayo de 1536 se dio la bula *Cum ad nihil magis*, que establecía la Santa Inquisición en Portugal.²⁷

Haciendo caso omiso de una bula papal que buscaba moderar la severidad del nuevo tribunal, en 1544 se quemaron veinte personas. El resultado fue que aquel mismo año, 1544, el Papa suspendió todas las penas impuestas por la Inquisición portuguesa. En efecto, con la excepción notada, durante los primeros años hubo relativamente poca actividad inquisitorial en Portugal: un auto en Oporto en 1543, donde cuatro judaizantes fueron relajados en persona, autos en Tomar en el mismo y el siguiente año, uno en Evora en 1542 y seis más durante los próximos quince años, y un auto en Lisboa.²⁸ Lea ofrece la cifra de 1.998 penitenciados, 169 relajados en persona y 51 en estatua, hasta 1580, cuando Felipe II llegó a ser rey de Portugal, además de España.²⁹ Éste es el único cálculo hecho para el período 1536-1580. Sin embargo, Lea ofrece una cifra total hasta 1720 de 19.358 penitenciados y 1.367 relajados en persona y en estatua, cifra sensiblemente menor que la dada por el marqués de Pombal, ministro que suprimió el Santo Oficio, para el período 1536-1732: 24.068, más 1.447 relajados, un total de 25.515. Aun en el supuesto de que las cifras de Pombal incluyan a todos los castigados y los de Lea solamente a los judaizantes, las cifras de éste parecen insuficientes. Además, no fue hasta 1765 que se llegó al último auto de fe con judaizantes.³⁰ Un cálculo más reciente ha encontrado 40.026 procesos en los documentos conservados oriundos de los tribunales de Lisboa, Coimbra y Evora. Hubo 760 autos con 31.353 penitenciados y relajados entre 1536 y 1794 en Lisboa, Coimbra, Evora y Goa.³¹

27. Véase Bethencourt, pp. 29-30, para una descripción de los ritos de establecimiento de la Inquisición en Portugal.

28. H. Livermore, *A History of Portugal* (Cambridge University Press, 1947), pp. 242-245 y sigs.

29. H. Lea, cit., III, p. 259.

30. Véase los comentarios de João Lúcio d'Azevedo, *Historia dos Christãos Novos portugueses* (Lisboa: Texeira, 1921), apéndice 25 y p. 338.

31. Charles Amiel, «Les Archives de l'Inquisition portugaise: regards et réflexions», en *Arquivos do Centro Cultural Português*, XIV (París: Fundação Calouste Gulbenkian, 1979), pp. 421-443.

Refugiados en Italia y Turquía: doña Gracia Mendes

La mayoría de los conversos portugueses eran oriundos de España. Habían gozado ya de cuarenta años desde su llegada en 1492 para crear un judaísmo clandestino muy profundamente arraigado. Como consecuencia del establecimiento en 1536 de la Inquisición portuguesa y la amenaza que tal institución significó para ellos, muchos de los conversos portugueses buscaron la manera de abandonar el país y situarse en el extranjero, en Amberes, Londres, Venecia, Ferrara y otras ciudades donde la Inquisición tenía menos o ningún poder. En tales lugares, aunque se sabía que los exiliados practicaban clandestinamente el judaísmo, tal actividad se toleraba, si bien, como demuestra la historia de la más famosa de todas las familias conversas —la de los Mendes o Nasí—, no fue hasta llegar a territorio otomano que pudieron sentirse a salvo del brazo largo de la Inquisición y declararse abiertamente judíos.

Beatriz de Luna, o, para darle su nombre criptojudío, Gracia Mendes (1510-1569), nació conversa. Se casó a los 18 años con Francisco Mendes, el cual, con su hermano Diogo, creó un negocio de piedras preciosas que se convirtió en una gran casa financiera. Viuda joven, marchó en 1537, al año de establecerse la Inquisición en su país natal, a Amberes, donde la sucursal de la casa Mendes había llegado a ser más importante que en Lisboa, acompañada de su sobrino João Micas o Míguez (1524-1579), su hermana Reyna or Brianda de Luna, y su hija, también Reyna. Al morir en 1545 su cuñado Diogo, Beatriz, que había dedicado sus esfuerzos y las riquezas del banco Mendes a facilitar la salida de Portugal de los conversos que buscaban vivir a salvo de la Inquisición, tuvo que abandonar Amberes, estableciéndose en Venecia, otro centro de ex conversos. Al cambiarse otra vez la situación en sentido desfavorable, se trasladó a Ferrara.

Italia había sido el destino preferido por muchos conversos ibéricos. En 1585, por ejemplo, el joven Francisco Díaz testimoniaba ante la Inquisición de Venecia, describiendo los azares de su corta vida. Su padre, de Peñafiel, cerca de Valladolid, le llevó a Francia, de allí a Turín y luego a Ferrara, donde empezaron a vivir abiertamente como judíos. De Ferrara se marcharon los padres a Venecia y de allí a Turquía, con las tres hijas, nacidas en España.³²

32. Véase Ariel Toaff, «Los sefardíes en Ferrara y en Italia en el siglo XVI», en *Introducción a la Biblia de Ferrara: Actas del Simposio Internacional, Sevilla, noviembre de 1991* (edición a cargo de Iacob Hassan) (Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1994), pp. 185-203.

La mayor parte de los exiliados que llegaron a la Península italiana se dirigieron a Nápoles, tal como el celebrado don Isaac Abárbanel, ex hombre de Estado en Portugal y en España y notable erudito hebreo, o a Roma. Expulsados de Nápoles en 1541 por presión inquisitorial, fueron recibidos por Ercole d'Este, duque de Ferrara, ciudad que se convirtió en una de las más importantes comunidades de ex marranos o criptojudíos. En Ferrara, desde 1551 funcionaba una imprenta que publicaba obras en hebreo y en traducción española o portuguesa para el uso litúrgico o instruccional de los ex marranos, que no sabían hebreo, conservando solamente ideas muy someras de la religión judía, ideas muy mediadas por el discurso católico en el cual se habían criado.

En Ferrara, doña Gracia volvió a adoptar el apellido histórico de la familia: Nasí (*Príncipe*). Financió la edición de dos obras célebres, sobre todo la *Biblia* en español (1553) para el uso de los ex marranos, y la obra, célebre entre el acervo literario de los judíos españoles y portugueses huidos de la Inquisición, de Samuel Usque: *Consolaçam as Tribulações de Israel*.

He aquí la dedicatoria de la traducción de la *Biblia*:

Prólogo a la muy magnífica señora doña Gracia Nasí:

No parecía razón, muy magnífica señora, que habiéndose de imprimir la *Biblia* en nuestra lengua española traducida del hebreo palabra por palabra (obra tan rara y hasta nuestros tiempos nunca vista) fuese a parar en personas de cuyo favor no se pudiese valer, sino a alguna tan noble y magnánima que a su nobleza acrecentase ornamento. Por la qual causa la quisimos dirigir a vuestra merced como a persona que sus méritos entre todos los nuestros siempre tuvieron el más sublime lugar, así por sus grandezas lo merecer como porque la propria naturaleza y amor de la patria nos pone esta obligación tan debida. Vuestra merced la acepte con la voluntad que nos se la ofrecemos y la favorezca y defienda con el ánimo que siempre favoreció todos los que su ayuda hasta hoy impetraron. Y porque su nobleza naturalmente es acostumbrada a estos oficios, quedamos seguros de algún recelo que por la diversidad de juicios podríamos tener, pidiendo que su memoria no se olvide de nuestro deseo que tan inclinado es a su servicio. Nuestro Señor por muy largos años guarde su persona y prospere su magnífico estado.

Servidores de vuestra merced, Yom Tob Atías y Abraham Usque.³³

33. Citado en *ibídem*, p. 39. Los nombres «cristianos» de los firmantes eran Jerónimo de Vargas y Duarte Pinel.

Aunque probablemente la lengua vernácula de muchos de los judíos de la Península exiliados fuera el portugués, sin embargo el castellano («nuestra lengua española») tenía entre ellos un estatus casi tan alto como el hebreo. Por regla general, durante los próximos siglos, los judíos ibéricos escribirían sus obras religiosas en castellano, si bien sus comunidades eran principalmente portugués-hablantes. El castellano reflejaba la importancia política de España y también el hecho de que los jefes de las comunidades ex conversas tales como las de Constantinopla y Salónica, pertenecían a las comunidades españolas expulsadas en 1492. Si bien en décadas siguientes se conservaba el portugués por conveniencia, escribiendo las actas de las reuniones comunitarias en esa lengua, se reservaba el castellano para la vida y la instrucción religiosa, aunque el sermón se daba en portugués. En Londres, las actas de la comunidad se siguieron redactando en portugués hasta 1819.³⁴ Amsterdam era incluso más conservadora, perpetuando elementos hispano-lusos hasta la destrucción de la comunidad por los nazis entre 1940 y 1945.³⁵ La oración, por supuesto, en la medida en la cual los ex marranos aprendían a leerla, se realizaba en hebreo.

Doña Gracia Nasí se estableció en Constantinopla, dedicándose a ayudar a restablecer la vida *hispana* judía a orillas del Bósforo. Conocida como La Señora, reconstruyó también la ciudad abandonada de Tiberíades en Palestina, donde habría de morir en 1569 una de las más distinguidas mujeres de la historia judía.

Su sobrino, João Míguez, acompañó a su tía a Amberes en 1537. Durante los próximos veinte años ayudó a desarrollar las actividades de la Casa Mendes, negociando con el emperador Carlos V y con el rey de Francia, adquiriendo grandes habilidades diplomáticas. En 1554 se estableció con su tía en Constantinopla, casándose con su prima Reyna. Ennoblecido por el sultán Bajazet, João llegó a ser diplomático extraordinario al servicio del imperio otomano, que le concedió el título de duque de Naxos. Como su tía, João financió la publicación de obras literarias y de erudición judía. Con la derrota de los turcos en Lepanto en 1571, la influencia de João Míguez decreció. No obstante, el embajador veneciano en Madrid describió en 1573 la sospecha española de que

34. Incluso hoy, se anuncia en portugués quiénes van a participar en diferentes partes de los oficios y quiénes han sido elegidos anualmente a los cargos importantes de la comunidad.

35. Cecil Roth, «The role of Spanish in the Marrano Diapora», en *Studies in Books and Booklore: Essays in Jewish Bibliography and Allied Subjects* (Farnborough: Gregg, 1972), pp. 11-120.

los criptojudíos de la península Ibérica fuesen rebeldes en potencia, aliados con los turcos.³⁶

Cuando en 1597 Ferrara pasó al Estado Pontificio, las incertidumbres de la situación inclinaron a muchos judíos a mudarse a Venecia, mientras otros salieron para formar una de las más famosas comunidades ex peninsulares, la de Liorna, donde vivieron en paz hasta tiempos modernos.

36. B. Pullan, *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice 1550-1670* (Londres y Nueva York: I. B. Tauris, 1983), p. 19. Sobre la familia Mendes-Nasí, véase la biografía por Cecil Roth, *Doña Gracia of the House of Nasi* (Filadelfia: JPSA, 1948).

CAPÍTULO 3

PERDONES GENERALES

La frecuencia de la emisión de perdones para los conversos forzados —se emitieron en 1533 y 1535 durante la lucha para establecer la Inquisición portuguesa, otra vez el 10 de julio de 1547 y de nuevo el 21 de mayo de 1577 al llegar el rey dom Sebastián a la mayoría de edad— sugiere un deseo por parte de las autoridades portuguesas de dejar de molestar a los conversos, para que sus actividades comerciales fructificasen, enriqueciendo así el país. Los conversos portugueses se ocuparon en particular del comercio colonial, del tráfico de maderas, piedras preciosas, especias y esclavos.

La oferta de dinero por parte de los conversos suavizaba por supuesto el camino hacia la concesión de un perdón. El de 1577 fue concedido a cambio de un cuarto de millón de ducados, dado que el Rey de Portugal, dom Sebastián, estaba muy necesitado de fondos para su expedición a Marruecos, que iba a terminar con la muerte de casi toda la flor y nata de la nobleza portuguesa, junto con su joven rey en los desiertos de Alcazarquivir. Se les prometió a los conversos que se verían durante diez años libres de presiones. Aun en el caso de ser convictos por la Inquisición como culpables de judaizar, se consideraría el delito como el primero, no como uno de reincidencia, por lo cual el castigo sería menos grave. Además, a los conversos portugueses se les permitió abandonar el país con la esperanza de que desde el Brasil, o Amberes o Sevilla, sus negocios enriquecieran a Portugal.

Los cristianos nuevos entran en España

Los conversos portugueses vivían, sin embargo, en una incertidumbre y zozobra permanentes. El perdón de 1577, que debía de haber permanecido válido durante diez años, fue revocado en

1579. Ahora bien, en estos dos años marcharon muchos portugueses a España, y es desde aquella época que se encuentra a los primeros judaizantes portugueses ante los tribunales inquisitoriales españoles.

En realidad, los portugueses fueron atraídos a Castilla por la aparente somnolencia de la Inquisición española, que había destruido violentamente los focos judaizantes y luteranizantes en las décadas anteriores. Por otra parte, la mayoría de los conversos portugueses probablemente se consideraban todavía españoles, ya que habían salido menos de un siglo antes de las ciudades españolas. El imperio comercial portugués empezaba, además, a declinar, atacado por la competencia holandesa e inglesa. Domiciliarse en España ofrecía amplias posibilidades de desarrollar nuevas empresas coloniales en el imperio español, aparte de las ocupaciones ya tradicionales de los conversos, tales como arrendamientos de rentas reales y particulares y profesiones artesanas. Los hubo que se elevaron a la cima del mundo de las finanzas como banqueros, asentistas y proveedores de los ejércitos, aunque las listas de profesiones de las víctimas de los autos de fe demuestran que la mayoría de los conversos judaizantes eran gente modesta.

Los perdones del principio del siglo xvii

En 1598, Felipe III sucedió a su padre en los tronos de España y de Portugal. Hasta aquella fecha, los cristianos nuevos podían salir de Portugal solamente con el permiso real. A cambio de una contribución de 170.000 cruzados, luego aumentado a 200.000 en abril de 1601, añadiendo el abandono de sumas de 225.000 debidas por la Hacienda, obtuvieron la libertad de movimiento y el derecho de acceder libremente a todos los cargos, oficios y honores sin que mediara una investigación de sus historias familiares, es decir, sin tener que aguantar pruebas de *limpieza de sangre* más atrás que dos o tres generaciones.¹

Portugal, deseoso de restringir el movimiento de los conversos, no lo consiguió, a pesar de que los tres arzobispos portugueses (Braga, Lisboa y Evora) se humillaron hasta tal punto que hicieron una

1. Sobre la efectiva extensión de la limitación de acceso a carreras, cargos públicos, etc., para los que no reunían condiciones de completa limpieza de sangre, véase el artículo citado de Henry Kamen, «Una crisis de conciencia...».

visita especial a España para suplicar a Felipe III que no concediera lo que pedían los conversos.² La Inquisición portuguesa hizo saber el 2 de diciembre de 1600 sus razones para oponerse a conceder a los conversos las libertades que éstos pedían: sus pecados no podían redimirse mediante el dinero; los fondos así obtenidos perjudicarían moralmente a la monarquía. Añadieron que debería castigarse el mal y quitar a los criminales de la sociedad. Perdonar a los herejes constituía una ofensa hacia Dios, sobre todo en el caso de los criptojudíos, reincidentes y contumaces como eran. Todos los conversos, dijeron los prelados, con indicios de pánico en su expresión, eran como leprosos en la sociedad, y, en cuanto a los que no lo eran, los obispos citaron la Epístola a los hebreos: «Si bestia tocara al monte, será apedreada.»³ Es decir, que los inocentes sufrirían con los culpables, tal como los animales que se acercaran al monte Sinaí en el momento de aparecer la Divinidad ante Moisés.

Los arzobispos portugueses siguieron proclamando su anatema contra los conversos. Según ellos, éstos huían al extranjero, pero volvían para enriquecerse. Se escondían. Sus mercancías nunca quedaban mucho tiempo secuestradas, «es gente prevenida e precatada». Además, todo lo sabían, hasta en la cárcel secreta del Santo Oficio «servendo-se [...] de cifras, que só êles entendem». Total, el rey no debería de creer a los cristianos nuevos cuando decían que pedían el perdón para de aquí en adelante ser buenos cristianos. Si se les devolvía sus bienes, terminaron los obispos portugueses, supondrían que Dios les había premiado por su fidelidad a la Ley de Moisés.⁴

Inútiles fueron las protestas del clero portugués. El 23 de agosto de 1604, los conversos entregaron 1.700.000 cruzados a cambio de un perdón papal, además de grandes sobornos al valido del rey, el duque de Lerma, y a otros. El breve papal, permitiendo a los conversos salir de Portugal, se publicó el 16 de enero de 1605 en Lisboa:⁵ 140 prisioneros conversos salieron de las mazmorras de la Inquisición portuguesa, para ser recibidos con pedradas por las muchedumbres de Lisboa y de Coimbra.

2. El 10 de noviembre de 1604, Bernardino de Escalante, administrador del Hospital del Cardenal de Sevilla, escribió al Inquisidor de la ciudad una carta en la que decía: «Yo vi en Valladolid al santo viejo arzobispo de Lisboa informar con lágrimas de los inconvenientes...» (copia en colección del conde del Águila, Archivo Municipal de Sevilla, tomo 4, folio 46).

3. *Hebreos*, cap. XII, vers. 20, refiriéndose al libro del *Éxodo* (cap. XIX, vers. 12), «Omne animal quod tetigerit montem, lapidabitur».

4. J. Mendes dos Remedios, *Os Judeus em Portugal*, 2 tomos (Coimbra: F. França Amado y Coimbra Editora, 1895 y 1928), II, pp. 71 y sigs.

5. Mendes dos Remedios, II, pp. 83-84.

En Sevilla debía de celebrarse un auto de fe el 7 de noviembre de 1604, con muchos conversos portugueses. Influyentes amigos habían obtenido una bula papal que admitía a los conversos a reconciliación sin la mediación inquisitorial. Desde la Corte, establecida en aquel instante en Valladolid, llegó un mensajero diciendo al tribunal de Sevilla que se suspendiera el auto. Al protestar el consejo de la Inquisición ante el rey, las autoridades tuvieron que ceder, celebrándose el auto.⁶

Los conversos buscaban la libertad completa de movimientos para poder viajar y asentarse en Amsterdam o en las Indias. La sospecha de que los cristianos nuevos querían marcharse para poder judaizar en paz tuvo como consecuencia el 5 de junio de 1605 un decreto real, instando gran vigilancia a las autoridades de los puertos y fronteras para que vigilasen los movimientos de los sospechosos.

Ni que decir tiene que en todos estos enmarañados detalles de permitir o no la salida de los conversos portugueses no entraba en los móviles reales ninguna cuestión de libertad de conciencia, sino sólo las necesidades apremiantes de fondos que sufría el país. Lo expresa sucintamente el historiador portugués Lúcio d'Azevedo:

En el apuro de las circunstancias se tuvo que hacer caso omiso de los prejuicios religiosos y tener en consideración las propuestas de los marranos.⁷

¡Triste sino de judíos y conversos: tolerados sólo cuando se les necesitaba!

No son todos los que están...

Sin embargo, como hubo grandes dificultades para reunir la suma enorme prometida al rey, y como muchos cristianos nuevos buscaron salir de Portugal sin haber pagado su parte, el perdón fue revocado el 13 de marzo de 1610.

La dificultad para reunir la cantidad necesitada tuvo su origen en un fenómeno muy importante. Después de más de un siglo de los bautizos forzosos de todos los judíos, se seguía identificando como cristianas *nuevas* a familias descendidas de uno de ellos, si bien no todos los miembros de esas familias aceptaban la justicia de sospe-

6. La carta de Bernardino de Escalante, citada *supra*, describe hostilmente las manipulaciones de los conversos de Sevilla para que se suspendiera el auto.

7. D'Azevedo, p. 158.

charlos de judaizar. En Portugal, como se desprende de las declaraciones de los prelados, se suponía que un descendiente de conversos era, por antonomasia, un judaizante. Entonces, para recoger la suma de 1.700.000 cruzados se estableció un impuesto o *finta* que cubría todas las familias conversas. Cierta grupo poderoso de mercantes de Lisboa se negó a pagar, diciendo que no necesitaban un perdón por no haber sido herejes a pesar de su ascendencia.

La Alegación de Cellorigo

Una de las mejores guías para la situación en el primer tercio del siglo XVII es la *Alegación* de Martín González de Cellorigo.⁸ Este letrado había sido abogado del Santo Oficio de Valladolid. Ocupaba el cargo de juez en funciones de Bienes Confiscados del tribunal inquisitorial de Toledo. La *Alegación* se compuso e imprimió en 1619 para uso particular de fray Luis de Aliaga, recién nombrado Inquisidor general de Castilla, que posiblemente deseaba estudiar imparcialmente la situación de los cristianos nuevos portugueses que en aquel tiempo acudían a las ciudades de Castilla.

El pensamiento de Cellorigo resulta a veces bastante original. Entre otras cosas, subraya que la mayor parte de los cristianos nuevos descendían de judíos que vivían en Iberia desde antes de la muerte de Jesucristo, de modo que no podían ser acusados de deicidio. Cellorigo demuestra que mientras Portugal, con sus menos de tres millones de habitantes, tenía una gran población homogénea de cristianos nuevos, todos convertidos en 1497, en España vivía una población minoritaria de católicos con antepasados judíos. Por eso la limpieza de sangre —es decir, la necesidad de demostrar la ausencia de antepasados conversos para poder acceder a ciertos cargos, honores o beneficios eclesiásticos y otros— desempeñaba en Portugal una función muy importante de discriminación, cada vez más difícil de realizar en España, donde las familias se habían ido mezclando desde hacía más de dos siglos. Además, decía Ce-

8. Véase la edición y comentario de I. Révah de la «Alegación en que se funda la justicia y merced que algunos particulares del Reyno de Portugal, que están dentro y fuera de los confines de España, piden y suplican a la Católica y Real Magestad del Rey don Felipe Tercero nuestro señor, se les haga y conceda, Dirigida al Ilustrissimo señor don fray Luys de Aliaga, Inquisidor General en los Reynos y señoríos de su Magestad, su Confessor, y de su Consejo de Estado, Por el Licenciado Martin de Cellorigo, juez de bienes confiscados de la Inquisición de Toledo» (1619), *Revue des Études Juives*, 4.^a serie, tomo II (CXXII), fascículos 3 y 4 (julio-diciembre de 1963).

llorigo, en Portugal la Inquisición, siendo más joven y vital, realizaba juicios más severos con procedimientos más duros. A veces, según Cellorigo, en Portugal se detenía a cristianos genuinos. Este punto sería confirmado en 1621 en un documento firmado por el confesor del rey, fray Antonio de Sotomayor. Aunque éste creía que los cristianos nuevos se quejaban más de lo debido, «[...] es verdad que ellos no se quejan poco, antes encarecen asaz sus afrentas», admitía que en Portugal «los persiguen más de lo justo y más de lo que la caridad cristiana permite».⁹

En su comentario a la *Alegación* de Cellorigo, sin embargo, el historiador francés I. S. Révah subraya que hasta hubo clérigos que huían de la Península para contribuir a formar las nuevas comunidades judías de Europa, por lo cual hay que entender que el más devoto de los cristianos podía ser judaizante. El que hasta el clero fuera sospechoso se declaraba también en otro documento contemporáneo. Cuando un importante financiero, Manuel Gomes Da Costa, que había cumplido fielmente con el contrato que había firmado de construir naves para el rey, solicitó que se le concediera el hábito de la Orden de Cristo, el Consejo de Portugal, en un documento del 13 de agosto de 1621, insistió en que era peligroso hacer tal concesión a un descendiente de conversos porque siempre existía el riesgo de que la persona en cuestión saliese en un auto de fe, dando así vergüenza a la Orden a la que pertenecía. Dar a este cristiano nuevo lo que pedía alentaría, decía el Consejo:

[...] la gente de la nación de los cristianos nuevos para perseverar en su falsa creencia [...] en los autos de fe salía tanta gente de esta nación, entre ella canónigos, clérigos y religiosos [...] no podía el consejo con toda sumisión y humildad debida dejar representar a su Majestad por lo mucho que debía a su servicio, que de estos ejemplos podía resultar gran prejuicio a la religión por la razón que queda dicha [...].¹⁰

La importancia de la *Alegación* de Cellorigo reside en que su percepción de los intereses económico-financieros de la Península le llevaba a proponer no soluciones cínicas, tal como se habían utilizado ya al conceder perdones a cambio de dinero, sino a enmar-

9. Citado por Mendes dos Remedios, II, p. 107.

10. Manuscritos de la British Library, Egerton 344, folio 40 y sigs. Véase resúmenes de documentos tocantes a España en Pascual de Gayangos, *Catalogue of the Spanish Manuscripts in the British Museum* (Londres: 1877), tomo II, p. 228. La British Library conserva también, organizadas temáticamente en múltiples tomos, las fichas originales de Gayangos.

car en otro contexto la cuestión de la minoría judaizante o sospechada de serlo. Cellorigo preconizaba que la presencia de los conversos sería beneficiosa para la situación demográfica de España, país que no solamente había expulsado a sus judíos, sino que al principio del siglo había expulsado también a los moriscos, y que una actitud más apreciativa hacia la clase mercante en particular daría un ejemplo fructuoso a la mentalidad peninsular, cuya hostilidad al comercio en general había traído en lo que iba de siglo graves problemas a la economía.

Cellorigo, sin embargo, no apelaba a favor de la libertad religiosa, sino en beneficio de los cristianos nuevos que el letrado vallisoletano representaba, los cuales, inocentes de judaizar, sufrían por ser sospechosos de aquella herejía. Lo que no se sabe es si los representados por Cellorigo eran en efecto cristianos indudables o si en secreto observaban la Ley de Moisés.

El consejo de la Suprema Inquisición, ya el 27 de junio de 1619, hizo referencia a la recomendación de sus colegas portugueses en el sentido de que se expulsara a los herejes o vehementemente sospechosos de serlo.¹¹ En realidad, concluían los inquisidores, el problema era grave. «Ni por severidad ni clemencia dejaban de persistir en su perfidia y maldad.» Con un símil que comparaba a los herejes judaizantes con los malos humores del cuerpo, continuaron

[...] los malos son necesarios para la conservación de los buenos como acontece a los cuerpos mismos, que aunque tengan muchos malos humores no se le pueden sacar todos por quedarse con eso muy sujetos y vecinos a la muerte [...]

Recomendaron «conservar esta gente con el menos daño que sea posible».

La argumentación es interesante. El único daño que la salida de los judaizantes pudiera causar al país era financiero, de modo que, al recomendar detener a los judaizantes y no dejarlos pasar a Francia, la Inquisición no estaba pensando en el bien de las almas de los que sospechaban de ser herejes. La Inquisición portuguesa debería —se siguió la recomendación— elaborar una lista de todos los cristianos nuevos, mandando una copia a Castilla, para que las dos Inquisiciones se asegurasen de que no se marchasen. Si después de todo el rey aprobaba la propuesta de expulsar a todos los cristianos nuevos, la Inquisición española recomendaba que se pidiera al Papa un Edicto de Gracia para evitar desterrar a los judaizantes arrepen-

11. Egerton, 344, fols. 144-148.

tidos. En todo caso, debería de traerse desde Toledo a inquisidores para efectuar una investigación entre los portugueses domiciliados en Madrid, concluyeron los vocales de la Suprema.

Cuando Felipe IV accedió al trono (31 de marzo de 1621) mandó constituir en la celda de su confesor, fray Antonio de Sotomayor, una comisión para estudiar la cuestión de los conversos. Como el nuevo rey no era más que un adolescente, podemos suponer que la presión de la Inquisición portuguesa, la importancia financiera de algunos conversos y su influencia en Roma, sugerían la conveniencia de establecer una política adaptada a las circunstancias, nuevas para España y Portugal, cuyas Inquisiciones tenían diferentes modos de actuar.

La *Alegación* de Cellorigo de 1619 enseña que la Inquisición portuguesa trataba a los cristianos nuevos con la brocha gorda de sospecha, lo cual explica la emigración, aparentemente cuantiosa, de cristianos nuevos hacia Castilla. El procedimiento español era menos abusivo y arbitrario. Révah, sin embargo, si bien admite la crítica que hace Cellorigo contra la forma de actuar del Santo Oficio en Portugal, insiste en que el estado de investigación de los procesos portugueses y la historia de los cristianos nuevos portugueses que salieron del país, no permite concluir que la mayoría de los encartados fuesen inocentes. Como dice Révah:

Estamos convencidos de que la mayor parte de los cristianos nuevos de Porto eran en 1618 auténticos marranos [...] varios de tales eclesiásticos y otros fieles católicos serían más tarde baluartes de las comunidades judías de Amsterdam, de Hamburgo y de otros sitios.¹²

Y era precisamente el procedimiento del Santo Oficio en Porto que daba Cellorigo como ejemplo para demostrar la injusticia de la actuación inquisicional portuguesa. Naturalmente, la conclusión tendrá que esperar el examen de los millares de procesos de la época. Podemos, sin embargo, estudiar un caso emblemático, el de Antonio Homem.

El que hubiese clero entre los judaizantes no constituía ninguna exageración. Precisamente entre 1621 y 1624 se estaba juzgando en Portugal el caso de Antonio Homem (1564-1624), hijo y nieto de cristianos nuevos. Compareció ante la Inquisición acusado de delitos de herejía judaizante en la Universidad de Coimbra. Según las acusaciones, Antonio Homem era personaje principal de un grupo judaizante entre los catedráticos. Murió en la hoguera en Lisboa, el

12. Révah, «Cellorigo...», artículo citado.

5 de mayo de 1624, acompañado por lo menos de otras dos personas con órdenes sagradas. Después del escándalo, las autoridades catedralicias de Coimbra obtuvieron una bula papal que impuso la limpieza de sangre como criterio de cualquier nombramiento capitular, medida que en 1625 fue extendida a la sede de Evora.¹³

A principios de 1621, el Inquisidor General de Castilla, fray Luis de Aliaga, había acompañado al quinceañero príncipe, el futuro Felipe IV, en una visita a Portugal, donde oyó de boca de los inquisidores portugueses la relación del recién gran auto de fe, celebrado en Coimbra. Como en efecto había habido canónigos, religiosos y otro clero implicados en el delito de judaizar, incluso tres años antes de la muerte en la hoguera de Antonio Homem, la Inquisición portuguesa daba pruebas de una obsesión comprensible por el estado de «infección» judaizante en su país.¹⁴

Este pánico rezuma de los muchos documentos preservados de la época. Las series de documentos preservados en la colección Egerton de la British Library y los publicados por Adler a principios del siglo en la *Revue des Études Juives*¹⁵ incluyen peticiones elevadas por cristianos nuevos portugueses, o individualmente o en grupos. Pedían honores, tal como Manuel Gomes da Costa, o que se les tratase mejor en Portugal. Otros documentos constituyen consultas, argumentos y opiniones elevados al rey por la jerarquía de la Iglesia portuguesa, o por el confesor real y más tarde Inquisidor General fray Antonio de Sotomayor, u otros ministros o funcionarios importantes del reino. Desde luego —y hay que subrayarlo— no se trata nunca de la tolerancia religiosa. No había judíos en España. No se recomendaba tolerar el criptojudasmo. En realidad, las diferencias entre las diversas opiniones parecen bastante finas. Los cristianos nuevos portugueses se quejaban de malos tratos en Portugal, mientras pedían al rey que extendiera a la Inquisición portuguesa las costumbres menos agresivas de la Inquisición castellana. La Inquisición portuguesa y, quizá con un poco menos ve-

13. Mendes dos Remedios, II, pp. 99-100.

14. En el auto de fe de Coimbra del domingo 26 de agosto de 1626, por ejemplo, salió Luiz de Fonseca, de Porto, haciendo una abjuración *a vehementi* por culpas de judaísmo. Como no había contra él más que la sospecha fuerte, se le suspendió sólo dos años de las órdenes sagradas (British Library Mss. Egerton 344, ff. 25-40; consulta del Consejo de Portugal sobre el memorial de los cristianos nuevos).

15. Se trata de unos documentos publicados por E. Adler en la *Revue des Études Juives* (XLVIII, 1904), pp. 1-28; XLIX, 1904, pp. 51-73; L, 1905, pp. 53-75, y LI, 1906, pp. 251-264). Se describen los documentos como recién adquiridos en Madrid, y provenientes del consejo de la Inquisición. No sabemos dónde están ahora estos documentos. Véase también D'Azevedo, p. 182.

hemencia, el Santo Oficio castellano, no se fiaban de los cristianos nuevos porque las investigaciones llevadas a cabo continuaban descubriendo focos activos de judaizantes en la Península. Por otra parte, se sabía que cuando los cristianos nuevos se expatriaban, lo hacían para judaizar en ciudades donde se les toleraban. Por eso, ninguna Inquisición estaba dispuesta a perder poder ni a renunciar a investigar la historia familiar de un cristiano nuevo cuando buscaba un honor que exigía una prueba de limpieza de sangre.

La *Alegación* de Cellorigo refleja sólo una cara de la cuestión. El ex letrado de la Inquisición de Valladolid representaba a personas como Manuel Rodrigues d'Elvas y Duarte Fernandes, agentes de los cristianos nuevos, que se marcharon a Madrid, ofreciendo un préstamo de 150.000 ducados a cambio de la supresión de la costumbre de aceptar denuncias anónimas contra los cristianos nuevos, además de permiso para abandonar el país. En realidad, el escrito se refería a una persecución puesta en marcha después del robo de un ciborio que contenía hostias consagradas. Como veremos, todavía se preservaba la sospecha de que los judaizantes maltrataban las hostias, *sabiendo* que eran en realidad el cuerpo de Cristo. Principalmente, la desgana de la Iglesia de conceder un perdón o relajar la presión contra los descendientes de los conversos se basaba en que, a pesar de los perdones anteriores, sobre todo el de 1606, el criptojudasmo, lejos de desaparecer, había aumentado. En los Países Bajos sobre todo, los judíos ibéricos habían fundado nuevas comunidades abiertamente judías.¹⁶ Otra carta, esta vez de un teólogo o inquisidor portugués que se oponía a toda concesión, observó que el perdón podía concederse en el caso de aquellos cristianos nuevos que pagaban grandes dotes para casar a sus hijos con familias de cristianos viejos cuando con una dote menor podían buscar un novio o una novia de su misma raza. En efecto, la costumbre de matrimonio endogámico, que hemos visto comentada por los rabinos como prueba de identidad judía, fue vista así también por los inquisidores. Otros cristianos nuevos portugueses, sin embargo, se resentían de no poder casarse con cristianos viejos por la discriminación reinante.

Otra consulta, esta vez del obispo de Segovia, dirigida al rey con fecha de 12 de mayo de 1621, recomendó que sería mejor no exiliar a los cristianos nuevos sospechosos, sino

16. Véase British Library Mss. Egerton 344, ff. 77 y sigs. Se trata de un documento elevado al rey quejándose de la «multitud de sinagogas que tienen en Asia, África y Europa, y las últimas que de nuevo hicieron en los Estados rebeldes» desde el último perdón de 1605.

han de estar a los ojos de los inquisidores para que vean cómo proceden y que si reinciden los relajen a la justicia secular [...]. No por estar fuera de aquel reino [Portugal] se emendaran de su error.¹⁷

Una quincena más tarde, un consejero del rey, don Mendo de Benavides, escribía que había leído el Edicto de Gracia de 1604 y el perdón general que lo siguió. En su opinión, se había actuado con la manga muy ancha y con una generosidad exagerada hacia los cristianos nuevos. Ahora la Inquisición proponía otras medidas muy liberales: confesión y reconciliación en la sala privada de la Inquisición en vez de un auto público con la vergüenza pública que lo acompañaba, y hasta sin confiscación de bienes. Exiliar a los cristianos nuevos se encontraba «fuera de lo que disponen los Sagrados Cánones».¹⁸ Las opiniones de don Mendo se encontraron, el 5 de septiembre de 1622, apoyadas al fin por la Inquisición española, la cual reconocía que el exiliar a los cristianos nuevos sería injusto para los inocentes (es decir, los que no judaizaban) y no tendría efecto sobre los pecadores, «los endurecidos», cuya riqueza haría daño a España desde el extranjero.¹⁹

Olivares

Felipe III había muerto repentinamente el 31 de marzo de 1621 a la edad de 43 años, siendo sucedido por su hijo de dieciséis años, Felipe IV. Éste llegó al trono con un favorito ya en un lugar importante: don Gaspar de Guzmán, conde y más tarde conde-duque de Olivares, que dominaría Castilla como primer ministro, valido del rey, hasta su caída en 1643. Resuelto a buscar soluciones, enérgico, inquieto, posiblemente llevaba Olivares en su carácter algo de su bisabuelo converso Lope Conchillos, secretario de los Reyes Católicos.²⁰ Ahora bien, el rey estaba facilitado para conceder ingresos en órdenes militares (Santiago, Calatrava o Alcántara). Entre 1621 y 1625, 515 hábitos se concedieron sólo en la Orden de Santiago. Olivares ingresó en la de Alcántara, lo cual demostró su limpieza.²¹ En efecto, una familia de conversos podía progresar en tres

17. Ibídem, fols. 148-150.

18. British Library Mss. Egerton 344, folio 139.

19. Adler, documento VII.

20. J. H. Elliott, *The Count-Duke of Olivares: the Statesman in an age of decline* (New Haven: Yale University Press, 1986), p. 10.

21. Elliott, *Olivares*, p. 137.

generaciones desde ser judaizantes reconciliados, hasta conseguir los máximos honores, si falseaban sus genealogías y procuraban casarse con familias de cristianos viejos.²² Incluso la Inquisición lo sabía. Cierta informe explicaba que el árbol genealógico de Gerónimo de Villanueva, protonotario y secretario de Felipe IV, demostraba que era descendiente del médico zaragozano Pedro de la Cabra, involucrado en el asesinato en 1485 del Inquisidor Arbués. El Sambenito que el hijo de Pedro de la Cabra había llevado en el auto de fe donde se le había reconciliado con la Iglesia estaba colgado en la iglesia parroquial de la familia en Calatayud. Y sin embargo, otro primo de Villanueva, Joseph de la Cabra, era familiar y receptor de la Inquisición de Aragón, con el hábito de Santiago, mientras otro descendiente había sido arcediano y canónigo de Tarazona e Inquisidor de Sevilla.²³

La política exterior de Olivares era francamente expansionista. Una de sus primeras decisiones fue volver a lanzar los ejércitos españoles contra las Provincias Unidas, rebeldosas y calvinistas, lo cual llevaría a 27 años más de conflicto y a gastos intolerables. Tal política agresiva necesitaba una economía vigorosa, y por eso la cooperación de los asentistas y banqueros nuevo-cristianos, lo cual a su vez exigiría una limitación en la aplicación a rajatabla de los estatutos de limpieza de sangre y —consecuencia lógica— una reducción de la energía inquisitorial dedicada a la caza de judaizantes.²⁴

Un grupo de importantes financieros portugueses, descendientes de cristianos nuevos: Melchor Gomes d'Elvas, Rui Dias Angel, Isabel Gomes, viuda de Juan Rodrigues d'Elvas y su hijo Antonio Gomes, Francisco Ruiz, Luis Ruiz d'Elvas, Guiomar Nuñez, viuda de Duarte Martines d'Elvas con sus hijos Antonio Gomes y Sebastián Nuñez, Luis Gomes d'Elvas y otros, enérgicamente rechazaron, en agosto de 1621, otra vez el 7 de mayo de 1622 y de nuevo el 18 de octubre del mismo año, ante el Santo Oficio de Lisboa, el perdón general pretendido por Manoel Rodrigues d'Elvas y Duarte Fernandes, que representaban otras familias conversas, insistiendo en que ellos, por no judaizar, no necesitaban ningún perdón.²⁵

22. J. Caro Baroja, *La sociedad criptojudía en la corte de Felipe IV* (Madrid: Maestre, 1963), pp. 33-35.

23. AHN, Inq. L. 5331/52.

24. Véase cifras presupuestarias en Elliott, *Olivares*, pp. 68-69 y sigs. Las sumas llegaron hasta gastos anuales de 3,5 millones de ducados más un millón de ducados a gastar en la flota.

25. Mss. Egerton 344, folio 1 y sigs., fols. 17-24.

Un indicio de la seriedad con la cual se consideraba toda la cuestión del tratamiento a seguir con los cristianos nuevos portugueses es que el 23 de agosto de 1621, fray Antonio de Sotomayor pidió que se nombrasen más vocales a su junta especial establecida para estudiar el problema.²⁶ No era una cuestión de fácil solución, ya que no se trataba solamente de la verdad, sino de la impresión que se tenía. No todo el mundo estaba de acuerdo en que la liberación de los cristianos nuevos del yugo de la discriminación que sufrían sería beneficiosa para España y Portugal. El 24 de julio de 1622, una consulta del consejo de Hacienda incluía estas líneas:

La mala opinión que los de esta nación que tratan de arrendamientos y mercaderías tienen de que a vueltas de ellas sacan sin licencia mucho oro y plata de estos reinos y lo envían a otros de su nación que huidos de la Inquisición residen en la Rochela y otras partes de Francia y en otros reinos y estados, con quienes se corresponden, y por la misma forma meten mucha cantidad de monedas de vellón que sus correspondientes les envían en la Rochela, Holanda, Alemania, Inglaterra y otras partes.²⁷

A raíz del caso de Gomes d'Elvas y los otros cristianos nuevos, fray Antonio de Sotomayor, en una carta al monarca fechada el 18 de octubre de 1622, recomendaba que se fuera con pies de plomo en el asunto.²⁸ Gomes d'Elvas y sus compañeros no deseaban que se les incluyera en el perdón pedido por los conversos, pero

Advierto se vaya con ellos con advertencia no saquen con ellos algún despacho inadvertido con que después pretenden eximirse del repartimiento que les ha de caber [...]»²⁹

Es decir, Sotomayor sospechaba que los descendientes de conversos protestaban por haber sido incluidos en el repartimiento de la *finta* o impuesto a cambio del perdón, no necesariamente por considerarse limpios de sospecha de herejía.

El Consejo de la Suprema Inquisición estaba, sin embargo, en contra de la expulsión de los cristianos nuevos. Tal castigo, se escribió con fecha 5 de septiembre de 1622, sería injusto para los ino-

26. Ibídem, folio 159.

27. A. Domínguez Ortiz, *Política y Hacienda de Felipe IV* (Madrid: Editorial de Derecho Financiero, 1960), pp. 128-129.

28. Egerton 344, folio 7.

29. Ibídem, folios 8-10.

centes, ni tendría efecto sobre los pecadores empedernidos.³⁰ Los falsos conversos serían permanentemente perdidos. El Santo Oficio ya no podría emplear su testimonio como cómplices, importante aspecto del funcionamiento del tribunal. Los judaizantes, seguía el documento, querían que se les echase del país, pero el monarca que lo llevara a cabo se haría merecedor de la excomunión sufrida por un protector de herejes. Al contrario, insistía este documento, todos los convictos judaizantes deberían sufrir castigo, llevando el vestido de penitencia, el Sambenito, para que sus familias quedaran escarmentadas. Los magistrados deberían de velar por la aplicación de las penas de inhabilitación a las cuales los judaizantes convictos quedaban sujetos, sin poder ejercer como abogados, médicos, boticarios, cirujanos, especieros, orfebres, o plateros, ni llevar sedas, joyas, ni armas, ni montar a caballo.

Casi otro extremo viene demostrado por el caso de Manuel Gomes da Costa que, como hemos visto, preocupaba a la Inquisición. Lejos de ser perseguido por el Santo Oficio, este hombre, «Factor del Mar Océano» y asentista, que había cumplido perfectamente con su contrato de construir naves para el rey, había solicitado el hábito de la Orden de Cristo y que se le concediera la hidalguía en su nativo Portugal. A pesar de las objeciones, hechas el 13 de agosto de 1621 por el Consejo de Portugal porque Gomes da Costa «tinha falta no sangue», otras voces influyentes insistieron en que antes se había concedido honores sin hacer caso de la ausencia de sangre limpia, por ejemplo, a Diogo Lopes Soeiro, a pesar de que su madre había sido condenada por el Santo Oficio. Por fin, el rey concedió a Gomes da Costa los honores que pedía. Una de las más poderosas razones a favor de Gomes da Costa era que había casado a sus hijas con cristianos viejos.

Desde ambos lados, el grupo de cristianos nuevos en Portugal y la Junta de Sotomayor, llovían documentos y consultas al rey. Con fecha del 23 de noviembre de 1622, «la nación hebrea en Portugal» envió una petición con veinte puntos, que ofrece un cuadro de la clara identidad de los cristianos nuevos en Portugal y la discriminación a la cual estaban sometidos:³¹

La gente de la nación [hebrea] de Portugal afligida y molestada en sumo grado [...] le dio a Su Magestad memorial que SM mandó ver en una junta del Padre Confesor [...] Que en Portugal se gobier-

30. Adler, documento VI.

31. Egerton 344, folios 34 y sigs. No lleva fecha y parece ser una copia de esta petición.

ne como en Castilla [...] libertad de movimiento y para vender bienes de raiz [...] ir a las conquistas del reino [se refiere a las Indias]...

Se pedía también que se dejase marchar al extranjero a los verdaderos judaizantes: «Yéndose los malos, dejarán libres de su infamia y contagio a los buenos.»

Es decir, había entre los importantes cristianos nuevos portugueses personas que no judaizaban, pero se reconocía un porcentaje —imposible de saber si era minoritario o mayoritario— que sí preservaba contra viento y marea su antigua fe. Los cristianos genuinos comprendían que la presencia de los judaizantes era motivo de la discriminación que los descendientes de los conversos de 1496 sufrían con «leyes de división y oprobio». Pedían que los que descendían de padres, abuelos y bisabuelos católicos disfrutasen de completa habilitación para todos los honores y oficios, tal como en Castilla

[...] donde no se hace información más que para cosas particulares. Si no piden limpieza en Castilla que no la pidan tampoco en Portugal para los que tienen bisabuelos católicos.

Ciento veinticinco años después de los bautizos obligatorios, todos tenían hasta tatarabuelos cristianos, de modo que hay que entender por «católicos» a aquellos cuyos antepasados no habían sido condenados por la Inquisición por judaizar.

La opinión de la Junta de Sotomayor era que:

1. No deberían de existir restricciones en Portugal sobre el matrimonio entre cristianos viejos y cristianos nuevos, como no los había en España.

2. Sería mejor no describir a los cristianos nuevos en Portugal como «de la nação» en los documentos legales.

3. Los vocales de la Junta no estaban de acuerdo sobre si se debería liberalizar el acceso de los cristianos nuevos a oficios y beneficios en Portugal hasta el mismo límite que en Castilla y Aragón.

4. No se debería impedir que los cristianos nuevos saliesen de Portugal.³²

Esta gran actividad de juntas y consultas acontecía durante los primeros dos años del gobierno de Olivares. Incluso una de las primeras acciones del nuevo valido había sido dar de baja al

32. Egerton 344, folios 161-163.

Inquisidor General, fray Luis de Aliaga, poniendo en su lugar a don Andrés Pacheco, un jesuita opuesto al dominio dominicano, y por esto, si no por otros motivos, favorable a las reformas de Olivares. Muerto Pacheco, su sucesor, el cardenal Zapata, sería sustituido en 1632 por fray Antonio de Sotomayor, en una tentativa de reducir el nivel de independencia del Santo Oficio, poniéndolo más bajo el control real.³³

Olivares emplea a los cristianos nuevos

Si Olivares sentía alguna debilidad hacia los judíos, según le acusaban sus enemigos, es difícil decir. Es verdad que en 1624 la Inquisición le extendió una licencia especial para

poseer y leer cualesquier libros escritos por rabinos que hayan traducido, parafraseado o comentado en la lengua española sobre el Antiguo Testamento o cualquier parte de él.³⁴

La biblioteca de Olivares poseía numerosas obras hebreas.³⁵ Se da importancia también a la presencia entre 1636 y la caída de Olivares en 1643 en el consejo de Hacienda de Manuel López Pereira, bien establecido en la Corte desde 1623, futuro albacea del testamento del valido. Era un arbitrista, autor de proyectos para mejorar la situación comercial y financiera de España. Era también un cristiano nuevo, nacido en Madeira, que, convicto de judaizar, había salido en un auto de fe en Lisboa. Después, había vivido muchos años en la comunidad judía de Amsterdam, donde seguían viviendo dos hermanos suyos. Luego, López Pereira se había mudado a Sevilla.³⁶

Vista su resolución de sanear la economía, Olivares se inclinaba naturalmente hacia personas, como los cristianos nuevos, cuyas mentes fértiles pensaban como él, en la dirección de sistemas de ahorro obligatorio, reducciones drásticas de los gastos incurridos en cargos funcionariales, y cualesquiera mecanismos que animarían el comercio.³⁷

33. Mauricio Ebben, «La corona española, el Santo Oficio y los banqueros portugueses», *Hispania* (mayo-agosto de 1993), LIII/2, pp. 541-556.

34. Elliott, *Olivares...*, p. 26.

35. Elliott, p. 25.

36. Elliott, *Olivares...*, p. 79. Véase también Jonathan Israel, «Manuel López Pereira of Amsterdam, Antwerp and Madrid: Jew, New Christian and adviser to the Conde-Duque de Olivares», *Studia Rosenthaliana* (1985), XIX, pp. 109-164.

37. Elliott, *Olivares...*, pp. 143-145 y 159.

El 11 de agosto de 1622, a la vez que fray Antonio de Sotomayor celebraba reuniones en su celda para estudiar el caso de los nuevos cristianos portugueses, el confesor del rey asistió también, en otra parte del Palacio Real, a la primera reunión de la *Junta Grande de Reformación*, establecida para elevar el nivel de moralidad financiera pública. Esta Junta era poderosa, ya que eran vocales, además del mismo Olivares y de Sotomayor, los presidentes de los consejos reales, el Inquisidor General don Andrés Pacheco, seis vocales delegados de los consejos reales, el jesuita Hernando de Salazar, confesor del valido, y Jerónimo de Florencia, otro jesuita y confesor de los dos hermanos del rey.³⁸

Dentro de unos meses la Junta de Reformación circuló sus propuestas, en lo que se refería al tratamiento de los cristianos nuevos, en una carta circular a las 18 ciudades que tenían voto en las Cortes de Castilla. Las ciudades respondieron positivamente a las propuestas, que, en lo que a la cuestión de limpieza de sangre se referían, incluían:

1. No aceptar, sin pruebas concretas, denuncias anónimas en el sentido de negar la limpieza de sangre de una persona.
2. Limitar las investigaciones de limpieza de sangre a tres actos positivos, después de los cuales no se admitiría ninguna denuncia.
3. Destruir todo árbol genealógico en manos particulares.³⁹

Ahora bien, no se tocó la cuestión de la discriminación sufrida por los cristianos nuevos en Castilla. El artículo XX de los *Artículos de Reformación*, aunque prohibía las denuncias anónimas y buscaba evitar la persecución más obvia, no iba en la dirección liberal de suprimir cualquier discriminación fundada en antecedencia judía o mora.⁴⁰

Los documentos caen mudos durante dos años más hasta que en 1627 Felipe IV concedió el Edicto de Gracia pedido, imponiéndolo sobre los inquisidores de Portugal. Éstos, indignados, contestaron que aunque en Portugal se trataba con gran misericordia a los reos herejes, se sospechaba que:

[...] Vuestra Majestad haya dado crédito a las quejas y memoriales que [...] han dado los de la misma nación hebrea queriendo por este camino desautorizar las Inquisiciones, y desacreditar a los que en ellas sirven como muchas veces lo han intentado [...]

38. Elliott, *Olivares...*, p. 105.

39. A. Domínguez Ortiz, *Los Judeoconversos...*, p. 81.

40. Elliott, *Olivares...*, pp. 146-147.

El rey,
[...] haría bien en ponerles en perpetuo silencio, igual que habían hecho los reyes sus antecesores y los sumos pontífices informados de la falsedad de las quejas de los hebreos [...]⁴¹

Con un decreto del 26 de junio se permitió a los cristianos nuevos salir de Portugal; el Santo Oficio concedió un indulto de tres meses durante los cuales pudieran pedir perdón de sus pecados de judaizar sin incurrir en penas. El 1 de diciembre de 1629, se les permitió vender sus bienes raíces y salir del reino, a cambio de lo cual los cristianos nuevos compraron juros o bonos reales, es decir, préstamos, por la suma de 240.000 ducados.

A pesar de la suscripción por parte de los cristianos nuevos de 240.000 ducados de rentas reales a cambio del derecho a vender sus bienes y marcharse de la Península, todavía en 1630 estaban protestando contra las dificultades puestas en su camino.⁴² Otra vez una Junta presidida por el confesor del rey, discutió la cuestión. El informe, emitido el 24 de julio de 1630, admitió que se estaba tratando con injusticia a los cristianos nuevos. Sin embargo, eran legítimos objetos de sospecha, ya que había motivos fundados de sospechar no solamente que judaizaban, sino que también cometían actos sacrílegos. En efecto, en esa fecha se estaba juzgando el caso notorio del *Cristo de la Paciencia*, que terminaría en un auto sonado en julio de 1632. Probablemente fue este caso famoso el que estimuló la visión *determinística* de Sotomayor, que comentó que los judíos llevaban su pecado en su ser íntimo, a pesar del bautismo. Era una visión poco cristiana pero común a los escritores antijudíos. Sotomayor se declaró en contra de la concesión a los conversos de otro perdón general.⁴³ Unas semanas más tarde, el Inquisidor General escribía que aún no se podía confiar en los judaizantes reconciliados y penitentes. Entre los cristianos nuevos había una cantidad tan grande de judaizantes y de apóstatas que podía decirse que lo eran todos.

Sea como fuere, con fecha del 25 de marzo de 1632 el rey escribió a su confesor diciendo que había que extender un perdón general de delitos ya cometidos, porque las dificultades financieras así lo exigían. Frente a las contradicciones inherentes en tal ausencia de política clara, el rey recomendaba el remedio acostumbrado y corriente de formar una Junta para decidir la cuestión.

41. Hebben (artículo citado).

42. Adler, documentos números X a XV.

43. Ibídem, documento número XVII del 27 de septiembre de 1630.

Punto interesante de todos estos documentos escritos en altos niveles de decisión, es que no se describen a los cristianos nuevos como tales. Se les llama, en portugués o castellano, «judíos», «hombres de la nación», «los de la nación hebrea», «la gente de la nación de Portugal», o «la gente de negocios de Portugal», probablemente porque así se veía al gran número de portugueses, tanto prósperos como humildes, que vivían ya en España.

CAPÍTULO 4

ACTIVIDADES COMERCIALES DE LOS CONVERSOS

Acción de la Inquisición

La crisis económica ibérica, producto de las amplias responsabilidades imperiales de la corona y del agotamiento motivado por los gastos de la guerra entre España y las provincias rebeldes de los Países Bajos, podía ser atendida sólo aumentando los ingresos nacionales, recaudando más eficazmente los impuestos e incrementando la actividad comercial, la cual aumentaría la base imponible. La plata que llegaba de las minas americanas cubría solamente la cuarta parte de los gastos. Por otra parte, el monopolio español del comercio con las Indias estaba siendo amenazado por la intrusión inglesa y holandesa en el Caribe.¹ Para buscar una solución, España y Portugal iban a echar mano de sus conversos, algunos de los cuales, como sus antepasados judíos, eran duchos en el saneamiento de finanzas.

A principios del siglo xvii, coincidiendo aproximadamente con la subida al trono de Felipe III en septiembre de 1598, España había tenido que hacer frente a la derrota de la Armada Invencible en 1588, junto con el fracaso de la guerra contra las potencias protestantes del norte de Europa, sobre todo contra las siete Provincias Unidas. Paralelamente, el estancamiento de la agricultura castellana y los destrozos de la peste de 1599-1600 representaban graves golpes. Fatalismo y desilusión fueron las consecuencias morales, acompañados materialmente de suspensos de pagos a los banqueros italianos e, inevitablemente, dada la escasez de fondos, de una tregua de doce años, acordada entre España y las efectivamente reconocidas Provincias Unidas, a contar desde 1609. Sin embargo, y

1. Véase J. H. Elliott, *Imperial Spain 1469-1716* (1963) (Harmondsworth: Penguin Books, 1973), cap. VIII.

a pesar de la tregua, España se vio envuelta y cada vez más hundida en el reñidero europeo para defender su posición a caballo del «camino español» entre las posesiones españolas en Italia y Flandes y para mantener el poder del Imperio contra los diversos enemigos que amenazaban la causa católica.

En la *Alegación*, ya mencionada, fechada en 1619, del arbitrista Martín González de Cellorigo, autor que ya en 1600 había compuesto un análisis de la situación económica de Castilla,² se ve un intento para convencer a las autoridades de que la solución a las dificultades podría encontrarse abandonando la persecución de los conversos. El argumento de la *Alegación* se fundamentaba en la utilidad de los conversos si España iba a reanudar la guerra contra los rebeldes holandeses, cuyas actividades comerciales afectaban sobremanera a las Indias Orientales y Occidentales. Portugal presionaba para que Castilla atacase a los holandeses en su propia tierra. Esto puede explicar la profunda contradicción en la actitud lusa. España y Portugal necesitaban urgentemente el apoyo de los conversos, pero en Portugal se sentía con profunda hostilidad cualquier relajación de la campaña inquisitorial contra los judaizantes.

En otras partes de Europa y como parte de la busca, por parte de reyes y hombres de Estado, del interés económico del Estado, los judíos empezaron, desde la segunda parte del siglo XVI, a salir a la palestra comercial, desde donde habían sido expulsados o rendidos invisibles por los bautismos obligados y las expulsiones del siglo XV. Entre los principales participantes judíos de esta expansión de actividad económica, consecuencia de los descubrimientos y colonizaciones de la época, figuraban los cristianos nuevos peninsulares, significantes proporciones de los cuales eran criptojudíos o *marranos*.³

Dado que en Portugal seguía residiendo una comunidad grande de conversos con una identidad reconocible, ese país constituía un factor central en la evolución de la importancia comercial internacional de los criptojudíos.

Otro factor de importancia primordial era el hecho de irse domiciliando éstos cada vez más en ciudades donde podían vivir abiertamente como judíos. La emigración de los conversos había

2. Elliot, *Imperial Spain*, pp. 89-90.

3. Véase Jonathan Israel, *European Jewry in the Age of Mercantilism 1550-1750* (Oxford: Clarendon Press, 1985), introducción. También H. H. Ben-Sasson (comp.), *A History of the Jewish People* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976), cap. XXX, «Jewish Settlement and Economic Activity in the Sixteenth and Seventeenth centuries».

sido importante en dirección hacia el Mediterráneo oriental y los Balcanes. Desde principios del siglo XVI fueron judíos peninsulares los que iban controlando las rutas comerciales de los Balcanes y por el mar Adriático.

El cambio de *realpolitik* hacia una actitud más tolerante ante los judíos se vio estimulado también por las tensiones entre católicos y protestantes en Francia, Países Bajos y la Europa Central. En la última década del siglo XVI se permitió el establecimiento en Hamburgo de una docena de familias nuevo-cristianas portuguesas.⁴ Antes de esa fecha, en Italia, el duque de Ferrara, el Senado de Venecia, las autoridades papales de Ancona, el gran duque de Pisa y el duque de Urbino permitieron el asentamiento en sus territorios de judíos «levantinos» del oriente mediterráneo, fundamentalmente de origen ibérico. Si bien hubo altibajos en los permisos concedidos, desde la década de los 1570, Venecia concedía derecho de residencia incluso a judíos «ponentinos», es decir, conversos que llegaban de la península Ibérica y que se sabía que judaizaban. Venecia, «reina del Adriático», que dominaba el comercio mediterráneo, se convirtió en un poderoso imán para los que huían de las inquisiciones ibéricas. La seguían en importancia Liorna, Mantua y Pisa. Desde 1550 vivían comunidades toleradas de cristianos nuevos en Bayona y Burdeos. Los hubo en Rouen, y hasta en Londres.⁵

En los Países Bajos, la rebelión contra el dominio español tuvo como efecto una actitud más favorable hacia la admisión de judíos y la concesión del derecho de practicar el judaísmo sin la máscara católica. En 1595, el bloqueo holandés de Amberes, ciudad que constituía un gran centro por el cual los exportadores nuevo-cristianos de Lisboa distribuían el azúcar, las piedras preciosas, las maderas y las especias que importaban del imperio, motivó la muda de diversos marranos a Amsterdam, ciudad que llegaría a ser la más célebre de los centros europeos de ex conversos, el Jerusalén de la Diáspora de los judíos expulsados de Iberia dentro del mayor exilio de Jerusalén. En 1603 se permitió la práctica privada del judaísmo en Amsterdam.⁶

4. Jonathan Israel, *European Jewry...*, p. 43.

5. Henri Léon, *Histoire des Juifs de Bayonne* (París: Durlacher, 1893); T. Malvezin, *Histoire des Juifs à Bordeaux* (Burdeos: Lefebvre, 1897); Frances Malino, *The Sephardic Jews of Bordeaux* (Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1978); Lucien Wolf, «Jews in Tudor England», en *Essays in Jewish History* (comp. C. Roth) (Londres: Jewish Historical Society of England, 1934), pp. 73-90.

6. Véase Y. Kaplan, *Judíos nuevos en Amsterdam* (Barcelona: Gedisa, 1996).

Los cristianos nuevos, dentro o fuera de la península Ibérica, se iban aprovechando de los inmensos cambios ocurridos en el panorama comercial del mundo a raíz del entrecambio de productos de los imperios portugués y español en Latinoamérica, en el Caribe, en la India y en las Indias Orientales. En el centro de este enérgico movimiento se hallaban ciudades y puertos pujantes, abiertos a los océanos: Lisboa, Sevilla, Burdeos, Amberes, Amsterdam, Hamburgo, y más tarde Londres, centros modernos comerciales por donde pasaban los géneros camino hacia o desde las lejanas colonias. En tales centros se asentaban los cristianos nuevos que participaban activamente en el comercio. El mismo duque de Lerma, valido del Felipe III, decía en una carta del 16 de septiembre de 1605, cuya exageración se justificaba por la necesidad que percibía el ministro de emplear a esos nuevos cristianos españoles y portugueses:

[...] quien más sustenta el trato y comercio de Europa es sabida cosa que son los mercaderes portugueses que en todas las plazas de mucho comercio residen, siendo la principal Lisboa [...] ⁷

En estos centros, entonces, iba creciendo una elite comercial nuevo-cristiana. Desde Lisboa los conversos enviaban a sus parientes a abrir delegaciones en Goa en la India portuguesa, o en el Brasil. Estos factores compraban mercancías, maderas, piedras preciosas, azúcar y especias, enviándolas a Portugal, Sevilla o Amberes. Los recibos de las tarifas arancelarias sobre el movimiento de las mercancías subían, alrededor del año 1619, hasta 1,4 millones de ducados por año.⁸ Las grandes casas comerciales nuevo-cristianas de Lisboa y Sevilla enviaban a sus factores a Angola y a Cabo Verde, cambiando mercancías por esclavos que enviaban luego a México y a Cartagena de Indias. Otros agentes o factores, a menudo familiares, destinados en los Países Bajos, Francia, Italia y otras partes de Europa, multiplicaban estos movimientos de mercancías y de fondos, llegando a ser expertos en la transferencia de grandes sumas de efectivo metálico, capacidad muy útil para el rey de España que necesitaba situar enormes cantidades de plata en países donde luchaban sus ejércitos y se proveían de víveres sus flotas, especialidad de los llamados *asentistas*. Otros cristianos nuevos negociaban en España, importando géneros coloniales y exportando artículos de lujo al rico mercado de ultramar. Tampoco hay que olvidar que los cristianos nuevos de la Península, como sus antepa-

7. Cit. por Révah, *Cellorigo*, p. 319.

8. Révah, *Cellorigo*, p. 320.

sados judíos, se ocupaban de la fabricación de paños, seda y encajes, y del arrendamiento de rentas reales, eclesiásticas o señoriales, tal como se desprende de cualquier relación de un auto de fe donde se indican las profesiones de los encartados.

Los impuestos ocupaban un lugar de importancia capital en los ingresos del Tesoro real. La tasa principal la constituían los millones, sobre alimentos, y la alcabala, o impuesto sobre ventas, seguida por las aduanas o almojarifazgos, y luego por la renta de los cientos, impuesto porcentajual adicional sobre las ventas. Después venían los cargos sobre la sal, sobre la lana, y la cantidad fija por casa, luego el papel timbrado y el estanco del tabaco, establecido en Castilla en 1636 y en Aragón en 1686, en el cual parece, por lo menos juzgando por las relaciones de los autos de fe, que los criptojudíos ocupaban un papel importante. Como informaba una Junta real que examinaba unas quejas contra los cristianos nuevos,

Quitar las rentas reales a los [cristianos nuevos] de aquel Reyno [Portugal] nunca se ha podido remediar, aunque se ha deseado, respecto de que en Castilla no hay sujetos que quieran entrar en ellas, y fuera de gran inconveniente y pérdida reducirlas a administración.⁹

Es decir, únicamente los cristianos nuevos eran capaces de dedicarse a lo que era con toda probabilidad una tarea que comportaba riesgos, les exponía a la hostilidad de los contribuyentes y requería tesón y persistencia, disciplina y probidad. Estas cualidades eran aún más necesarias entre aquellas personas que se ofrecían para adelantar cantidades inmensas para las necesidades internacionales del Tesoro hispánico.

Los asentistas

Desde la unión en 1580 de las coronas de España y Portugal y la apertura de múltiples nuevas rutas comerciales, el rey y sus sucesores buscaban sacar provecho de las capacidades financieras ofrecidas por la presencia en España y Portugal de los conversos, hombres que conocían los mecanismos financieros del comercio internacional. España necesitaba préstamos, adelantos asegurados por hipotecas sobre futuros ingresos, una recaudación eficaz de impuestos, facilidades para situar o *asentar* cuantiosas cantidades de dinero en sitios específicos del extranjero en momentos precisos,

9. Citado por A. Domínguez Ortiz, *Política y Hacienda...*, p. 134.

además de abastecimientos regulares de material, provisiones y alimentos a las fuerzas militares activas allá donde éstas los necesitan. Los mercaderes portugueses abastecían las grandes flotas en Lisboa, y los ejércitos de Castilla.¹⁰

Un célebre historiador de los marranos lo resume de esta manera:

[Los cristianos nuevos] desempeñaban un papel en el comercio de la Europa occidental totalmente desproporcionado a su número. La misma lengua y cultura prevalecían entre un círculo marrano de cada puerto. Un hombre podía viajar desde Hamburgo a Burdeos, y desde Burdeos a Liorna, sin experimentar un sentido violento de cambio. Se podían cambiar cartas en la misma lengua con la mitad del mundo. Muchas de las familias importantes eran internacionales, con ramas en los centros principales. El crédito representaba una realidad social que ayudaba en las relaciones comerciales [...] Así se formó un nexo comercial sin par [...] estando ciertas ramas del comercio enteramente controladas por los desparramados grupos marranos [...] la importación de piedras preciosas desde las Indias Orientales y las Occidentales [...] El coral [...] El comercio del azúcar, del tabaco y otros géneros se hallaba entre sus manos.¹¹

Los banqueros portugueses, entonces, habían participado en el desarrollo de las redes comerciales y financieras en el Atlántico y en el Mediterráneo. No habían estado involucrados mucho en los asientos: los contratos anuales para anticipar fondos y transferir metálico a Flandes, la Europa Central y a Italia. Los asientos constituían la especialidad de los banqueros genoveses, cuyos servicios resultaban caros; para el ejercicio financiero de 1598-1599, estos servicios le costaban al tesoro de Castilla el 14,67 por ciento sobre el total.¹²

Las finanzas reales se hallaban en una situación crítica. El 31 de enero de 1627, la corona de Castilla se vio obligada a suspender los pagos de intereses sobre los juros o bonos estatales de larga duración, con los cuales se pagaba a los genoveses. Además, Olivares impuso una devaluación de la moneda. Como los beneficios por participar en los asientos incluían ganancias por con-

10. James C. Boyajian, *Portuguese Bankers at the Court of Spain, 1626-1650* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1983), pp. 2-13.

11. C. Roth, *A History of the Marranos* (1932) (Filadelfia: Jewish Publication Society, 1959), p. 233.

12. Boyajian, pp. 3-6.

vertir moneda española en divisas, y emitir y aceptar letras de cambio, el suspenso de pagos representó un golpe duro para los genoveses. La bancarrota se cernía, abriendo así la puerta para los banqueros nuevo-cristianos de Lisboa.¹³

Ya el 16 de agosto de 1626 un consorcio de banqueros portugueses —Nuno Dias Mendes de Brito, Duarte Fernandes, Manoel de Paz, Simão Soares, João Nunes Saraiva y Manoel Rodrigues d'Elvas— ofrecieron situar 421.000 escudos en Flandes. Todos, excepto Manoel de Paz, eran *hombres de la nação*, aunque no necesariamente criptojudíos.¹⁴

Entre 1627 y 1629 otros portugueses —Simão y Lourenço Pereira, Duarte Dias Henriques, Marcos Fernandes Monsanto, García d'Ilhão y Pedro da Baeça da Silveira— entraron a participar en los asientos. Para 1630 las cantidades involucradas subían a dos millones de ducados.¹⁵

Toda esta actividad supuso un movimiento importante de población. Un memorialista calculó para mediados del siglo XVII que 70.000 portugueses habían entrado en Castilla, de los cuales 40.000 habían acudido a Madrid.¹⁶ Los banqueros llegaban, además, a Madrid con sus mujeres, hijos y parientes, además de un séquito de cajeros, empleados, etc., muchos de los cuales, personas de íntima confianza, eran como sus amos, criptojudíos.¹⁷

Los cálculos a base de sumar portugueses citados como tales en las listas de penitenciados por la Inquisición arrojan la cifra de un 43 por ciento de portugueses entre los encartados del siglo XVIII.¹⁸ La presencia de portugueses —la palabra venía a significar *criptojudíos*— se notó aún más porque los recién llegados se instalaban en las ciudades, dedicándose a actividades urbanas financieras y comerciales, desde el banquero internacional hasta el humilde vendedor ambulante de encajes, y desde el arrendador del impuesto de *millones* hasta el sencillo estanquero de la Puerta del Sol. Efectivamente, en la distribución —la *finta*— del impuesto especial sobre

13. Para una explicación del funcionamiento de los asientos, véase A. Castillo Pintado y Juan Ignacio Gutiérrez Nieto, «La Hacienda Real», en R. Menéndez Pidal, *Historia de España*, tomo XXV, pp. 217-332.

14. A. Domínguez Ortiz, *Política y Hacienda...*, pp. 129-130. Véase también Boyajian, p. 24.

15. A. Domínguez Ortiz, *Política y Hacienda...*, p. 131.

16. D'Azevedo, anejo 9.

17. Consúltase Julio Caro Baroja, *La sociedad criptojudía en la Corte de Felipe IV* (Madrid: Maestre, 1963), p. 54.

18. M. Escamilla-Colin, *Crimes et châtiments dans l'Espagne inquisitoriale*, 2 tomos (París: Berg, 1992), I, p. 286.

los cristianos nuevos de 1631, el grupo mayor de profesiones se describió como «licenciados y doctores», seguidos de zapateros, médicos, traperos, herreros y tenderos y con menores números de orfebres, confiteros, curtidores, etc.¹⁹ Sin embargo, 71 nuevos cristianos participaban en los asientos anuales desde 1631. Mientras tanto, en la capital andaluza vivían hasta 2.000 mercaderes portugueses que despachaban lana a Venecia, Liorna y Flandes, participaban en el comercio de las Indias, importaban telas desde Flandes, Francia e Italia, especias desde el Oriente, y creaban una fuente de capital y crédito.²⁰ Otros que habían vivido antes en Sevilla, ya se habían domiciliado en Madrid, mudanza que significa un cambio desde el comercio puro hacia los negocios financieros a nivel del Estado. Olivares elevó a cristianos nuevos a posiciones de influencia en la Contaduría Mayor de Cuentas, donde influían en el reparto de empleos, contratos y privilegios económicos. El valido del rey les concedió también a los cristianos nuevos arrendamientos de impuestos y cargos de recaudadores de millones y alcabalas.

Inevitablemente, algunos de ellos cedían a la tentación de hacer gran gala de sus riquezas e importancia, y en ciertos casos de sus títulos de honor. Manuel de Cortizos, por ejemplo, viajaba en su coche con caballos y lacayos. Vivía en la Carrera de San Jerónimo en Madrid con gran fasto, en una casa adornada con tapices de Flandes, muebles del Lejano Oriente, vajillas de plata y servidumbre negra. El 16 de febrero de 1632 ofreció a los reyes una recepción, cena de gala y representación dramática.²¹

No es extraño que el rápido auge de personas sin títulos hereditarios de nobleza, además de ser portugueses sospechados de criptojudasmo, suscitase murmuraciones populares. Inevitablemente, los que sufrían de la inflación y de los impuestos forzados, las elites viejo-cristianas de las ciudades, que veían la pérdida de su control sobre los impuestos, los que perdían los arrendamientos de aranceles de aduanas, para no hablar de la Iglesia y la Inquisición, exteriorizaban su descontento en cuanto podían. Por el momento, el poder de Olivares impedía cualquier manifestación popular de descontento como no fueran los pasquines que aparecían en la calle.

19. Mendes dos Remedios, II, pp. 49 y sigs.

20. Boyajian, pp. 58-59.

21. Boyajian, pp. 108-109.

La Inquisición sigue su camino inexorable

Sin embargo, la Inquisición, fiel a su constante preocupación por la herejía judaizante, sí continuó su camino inexorable. Como resultado del continuo auge de los inmigrantes portugueses, la Inquisición española, que los cristianos nuevos lusos creían más justa que la portuguesa, aumentó su actividad represiva contra los judaizantes. En tres autos en Córdoba, el 2 de diciembre de 1625, el 21 de diciembre de 1628 y el 4 de julio de 1632, salieron 157 herejes leales a la Ley de Moisés.²²

En Portugal, el calendario de autos de fe para 1623 había sido particularmente lleno, sobre todo en Coimbra, donde hasta 200 personas salieron en ellos. El 18 de junio salieron 139 personas, de las cuales 10 fueron relajados. El 26 de noviembre de ese año salieron 75 penitenciados, con 8 relajados en persona y 2 en estatua. Año y medio más tarde, el 14 de mayo de 1625, se celebró un espectáculo religioso inmenso, al salir 189 herejes, de los cuales se quemaron a 9.²³ En el auto de Evora de junio de 1628 salieron 168 penitenciados, relajándose 2, mientras en abril de 1629 en la misma ciudad salieron 202; 4 perecieron en la hoguera y se quemaron 13 estatuas de herejes muertos o huidos. El mes siguiente, Coimbra fue escenario de otro auto inmenso, saliendo 210 víctimas y quemándose 8, mientras que en septiembre de 1629 en Lisboa 127 fueron reconciliados.²⁴

La campaña inquisitorial contra los cristianos nuevos sospechados de judaizar iba en aumento. Se acompañaba de un fenómeno, el cual, aunque existía desde hacía muchos siglos, no había figurado mucho en los cargos de herejía.

Sacrilegios

Una mañana del invierno de 1630 se descubrió que había sido robado de la iglesia lisboeta de Santa Engracia el receptáculo de plata en el cual se guardaban las sagradas formas. Se suponía que el sacrilegio no podía haber sido cometido por un ladrón cualquiera. Siguiendo lógicamente tal proceso mental, únicamente podían ser culpables unos herejes, es decir, cristianos nuevos judaizantes, que, evidentemente, según la sospecha, buscaban las

22. Kamen, *Inquisición española*, p. 290.

23. Mendes dos Remedios, II, p. 100.

24. D'Azevedo, pp. 189-190.

hostias para realizar ritos diabólicos con ellas. En 1631, Simão Pires Solis, cristiano nuevo, fue detenido, torturado y por fin ajusticiado como culpable del ultraje, si bien, tiempo después, se confesó culpable un ladroncillo a punto de subir al cadalso. Sin embargo, mientras tanto, las pasiones populares portuguesas se habían encendido contra los cristianos nuevos. Carteles inflamatorios, soflamas desde los púlpitos, disturbios callejeros, expulsiones de estudiantes nuevo-cristianos de las universidades, estimularon una verdadera huida de cristianos nuevos de Portugal hacia España. Los que quedaron sufrieron una época de persecución masiva. En diez de la serie de grandes autos de fe celebrados por la Inquisición de Portugal entre 1620 y 1640, 230 judaizantes perdieron la vida de un total de más de 5.000 que salieron en todos los autos.

La cuestión, no meramente de observar la Ley de Moisés, sino de hacerlo cometiendo actos sacrílegos contra objetos santos cristianos, se planteó en un proceso notorio que se celebró en Madrid, entre 1628 y 1632: el del *Cristo de la Paciencia*, que terminó con el auto de fe de Madrid del 4 de julio de 1632 y la quema de las víctimas en el quemadero fuera de la puerta de Alcalá.²⁵

En este auto salió un grupo de cristianos nuevos, de condición social y económica baja, buhoneros y vendedores por la calle, muy diferentes de los brillantes hombres de negocios que circulaban por los patios del Palacio Real. No se les acusaba sólo de los delitos corrientes de judaizar, observar el sábado como día de descanso y respetar las leyes alimentarias judías. Siguiendo admisiones hechas por el hijo pequeño de uno de ellos, confesaron bajo tormento haber, dos años antes, abusado verbalmente, flagelado y tratado de quemar una imagen del Cristo crucificado.

Por otra parte, en la madrugada, unas horas antes de abandonar la cárcel inquisitorial para el auto, uno de los judaizantes confesó, quizás esperando inútilmente salvar la vida, que la imagen había sangrado y dicho: «Si soy vuestro Dios, ¿por qué me maltratáis?», a lo que los otros habrían contestado «pues por eso».

25. Véase Michael Alpert, «Did Spanish Jews desecrate Christian sacred images and why?: The case of the *Cristo de la Paciencia* (1629-1632), the *Romance* of 1717 and the events of November 1714 in the *Calle del Lobo*», en L. Twomey (comp.), *Faith and Fanaticism: Religious Fervour in Early Modern Spain* (Aldershot: Ashgate, 1997); también Y. H. Yerushalmi, *De la Corte Española...*, cit., pp. 68-75. Una descripción contemporánea del auto se encuentra en *Relación del auto de fe del 4 de julio de 1632 celebrado en Madrid*, etc. (Granada, 1632). Véase otro comentario en Caro Baroja, *Los judíos...*, II, pp. 445-458.

Poseemos un testimonio de la impresión hecha sobre otros judaizantes por los procesos. Isaac Cardoso, 47 años más tarde, en su célebre apología *Las excelencias de los hebreos*, negó los sacrilegios:

Vinieron de Portugal unos judíos portugueses a la Corte con sus mujeres e hijos pequeños, que enviándolos a las escuelas y conversando con los otros muchachos, éstos les daban confites y golosinas, y los iban inquiriendo si eran judíos, y si sus padres en casa maltrataban o azotaban un Cristo. Negaban ellos al principio, mas persuadidos de las golosinas que les daban, y del maestro, poco afecto a esta nación [...] vinieron a confesar lo que les imputaban [...] Prenden los padres [...] pónenlos a tormento viejos, pobres y enfermos, y exhortándoles a que confesasen y se usaría con ellos de piedad [...] confesaron cuanto les acusaban y quemaron seis o siete personas.²⁶

Una relación del auto de fe, editada en Granada, con licencia dada el 3 de agosto de 1632, ofrece más detalle:

[...] una gran complicitad de portugueses, los cuales azotaban a un Santo Cristo [...] que les habló con voz grave y lastimosa, diciendo: Malditos, ¿por que me azotáis? ¿No sabéis que soy vuestro Dios? Respondieron: pues por eso [...]

En contraste, otra relación, probablemente más conocida, la del arquitecto y maestro de obras Juan Gómez de Mora, editado en Madrid en 1632, menciona brevemente los ultrajes, al nombrar a Miguel Rodríguez, uno de los acusados:

[...] la mayor atrocidad que jamás se ha visto, azotando él y su mujer, y otros, un santo Cristo, que derramó sangre, y les habló tres veces...²⁷

Ahora bien, el relato presenta dudas. Es cierto que los acusados practicaban el judaísmo en la medida de sus conocimientos y posibilidades. Si azotaban e insultaban a la imagen del crucificado que tenían, como la tenían muchos, es una cuestión polémica. La mayor parte de los historiadores liberales y judíos no aceptan que los marranos hayan podido actuar de una manera tan en contra del comportamiento religioso judío, que es en efecto indiferente o respetuoso, pero no hostil, a otras creencias. La acusación parece tí-

26. Yerushalmi, p. 70.

27. Juan Gómez de Mora, *Auto de la fe celebrado en Madrid este Año de MDCXXXII* (Madrid, 1632).

pica de aquella clase de cargos medievales que demonizaban a los judíos. Y, sin embargo, no encontramos en la literatura inquisicional acusaciones sin prueba, debido a las verificaciones minuciosas realizadas. La Inquisición no necesitaba cargar las tintas del odio general hacia los judaizantes inventando falsas acusaciones. Veremos más tarde, en el siglo siguiente, que otro grupo de judaizantes admite sin presiones, haber azotado y quemado a imágenes sagradas cristianas. Dejamos nuestras conclusiones para entonces.

Sin embargo, la cuestión de las palabras proferidas por la imagen debe ser abordada. Parece que el Santo Oficio se dejó impresionar tanto por el milagro que no pensó en lo improbable de la secuela. Sin embargo, sí se habrá dado cuenta del problema el anónimo autor del *Romance nuevo del portentoso caso que ha sucedido en la Corte de Madrid. Dase cuenta como unos judíos, azotando, arrastrando, queriendo quemar en un braceró a un Santísimo Cristo, su Divina Majestad les habló, y fue bastante para que se convirtieran*.²⁸ Este romance, aunque por algún motivo menciona 1717 como año de los sucesos, describe unos acontecimientos que son exactamente los del Cristo de la Paciencia (referencia anacrónica porque el Convento de la Paciencia fue edificado precisamente en el solar donde antes había estado la casa de la calle de las Infantas —hoy la plaza de Bilbao— donde los ultrajes tuvieron lugar). Sin embargo, el autor debe haber reconocido que, si la imagen que estas personas ignorantes azotaban, de repente les habló con toda claridad, preguntándoles, a altas horas de la noche, que por qué le maltrataban, la reacción de los judaizantes no hubiera sido de desafío sino de puro y absoluto terror. Por supuesto no hubieran contestado «Pues por eso». Esta confesión refleja la visión irreal de los judíos creada por la hostilidad cristiana hacia ellos. Según tal visión, los judíos, y se supone aún más los judaizantes, que eran católicos bautizados, *sabían* que Jesús era el Cristo, pero perversamente se obstinaban en no admitirlo. En realidad, la expresión «no eres más que un pedazo de madera», también confesado por uno de los reos, es, con mucha más probabilidad, lo que decían para elevar su conciencia judía. Para mantener su propia fe, tuvieron que negar la virtud de aquella imagen, que se adoraba en una u otra forma en todo lugar de España.

Ahora bien, si la imagen hubiera realmente hablado, la reacción de los judaizantes hubiera sido tal como la describió el autor del romance:

28. Madrid: Juan Sanz. El catálogo de la British Library (11451. bb. 52) sugiere 1720 como fecha de publicación.

[...] y luego
que oyeron estas razones
con pasmo y desasosiego,
exhalando por los ojos
agua de arrepentimiento,
postráronse de rodillas
y con grande rendimiento
decían: o gran Jesús
y Mesías verdadero!
bien conocemos, Señor,
que nuestros continuos yerros
te ocasionaron gran Dios
el verte en aquese leño,
[...]
Pasaron aquella noche
en continuos rendimientos,
confesando a nuestro Dios
por único y verdadero:
y llegando al otro día
todos juntos se partieron
a la Santa Inquisición,
y audiencia luego pidiendo,
postrándose de rodillas
a los pies de aquellos rectos
Señores, les confesaron
la verdad de aquel suceso,
y piden misericordia
de sus repetidos yerros.
Absolviéronles al punto
de sus crímenes y excesos,
y les dieron penitencia,
que luego fueron cumpliendo,
viviendo tan convertidos,
que a todos les dan ejemplo
[...]

Desde luego, como se ha visto, no confesaron los judaizantes hasta que fueron obligados a ello por el tormento, ni mencionaron el milagro hasta la madrugada antes del auto de fe, quizás esperando alguna conmutación de la pena de muerte.

Sigue problemático el motivo de la Inquisición al permitir revelar la confesión del milagro, por lo cual no se puede rechazar la opinión de Yerushalmi de que el caso fue manipulado por la Inquisición para desatar las pasiones de la muchedumbre de la capital y transformar un caso corriente en una escandalosa causa célebre.

¿Constituían las acusaciones de sacrilegio una manera de preparar el terreno para algunos procesos sonados contra los asentistas y banqueros poderosos? En 1632 se detuvo a Phelipe Dias Gutierrez, a Henrique Nunes y, muy importantemente, a João Nunes Saraiva.

El caso de João Nunes Saraiva

Este financiero, de unos cincuenta años de edad, nacido en Trancoso (Portugal) y llegado a Madrid en 1606, donde empezó su carrera vendiendo por la calle, había acordado con otros un asiento para la Hacienda de 1.852.000 ducados, los cuales, con los intereses y otras cargas, significarían 2.159.438 ducados. En 1629, acordó prestar, a título personal, al tesoro nacional 240.000 ducados, y a reducir desde el 24,3 por ciento al 15 por ciento el porcentaje que cobraba para cambiar ducados de vellón por escudos de plata, todo con beneficio del Tesoro Real. Como en el proceso se reveló que en la cárcel inquisitorial se esforzó por observar las leyes alimentarias judías, seguramente judaizaba estando en libertad. Por un motivo ignorado, probablemente por enemistad personal, fue denunciado por una cristiana nueva, Juana de Silva, e ingresó en la cárcel secreta de la Inquisición en la primavera o verano de 1632. Saraiva se enfrentaba no sólo con acusaciones de judaizar, de lo que se presentaban abundantes testimonios, sino también de manipulaciones financieras.²⁹ Se afirmaba que el acusado amparaba a los portugueses ya penitenciados y huidos de Portugal que necesitaban fondos para sacar a sus familias y situarse en lugares seguros. Saraiva habría situado plata y oro con banqueros ex marranos en ciudades de la diáspora peninsular tales como Amsterdam, Rouen y Burdeos, donde vivía su padre hasta su muerte en 1631. Esto era probablemente exacto; Saraiva mantenía una red de agentes, nuevos cristianos y probablemente judaizantes, en Burdeos y Rouen. Se le acusaba también de importar moneda falsa y de un contrabando masivo por aduanas controladas también por cristianos nuevos.

El proceso fue largo, no saliendo Saraiva en un auto de fe hasta el 13 de octubre de 1637, después de haber sido torturado, quedando negativo. Probablemente por las influencias que podía movilizar y por abundantes testimonios de descargo, incluso de jesuitas —rivales de las Órdenes que dominaban la Inquisición— con el que el acusado tenía muchos tratos comerciales, salvó la vida. Es

29. Véase A. Domínguez Ortiz, «El proceso inquisitorial de Juan Núñez Saravia, banquero de Felipe IV», en *Hispania* (1955), tomo XV, n.º LXI, pp. 559-581. También J. Caro Baroja, *Los judíos...*, vol. II, pp. 68-75.

posible, por otra parte, que algún funcionario inquisitorial le comunicara los nombres de los testigos de cargo, de modo que Saraiva pudo identificar a sus enemigos, obligando al tribunal a reconocer que el testimonio estaba viciado por odios personales. Parte de su defensa, además de las demostraciones de fe católica materializadas en limosnas y regalos a las iglesias, la constituía el hecho de que el mismo Olivares le consultara en los momentos de crisis. Y, sin embargo, los inquisidores retenían fuertes sospechas de que Saraiva fuera judío observante. El carcelero, por ejemplo, indicaba que el prisionero evitaba ciertos alimentos, lo cual parecía demostrar que respetaba las prescripciones alimenticias judías.

La mujer de Saraiva, María Nunes, desesperada viendo el muy mal estado físico de su marido después de los seis años de cárcel y del tormento que había sufrido, elevó una súplica al Consejo de la Suprema Inquisición. Según ella, su marido había perdido tanto el crédito y la hacienda que ella y sus hijos ya no tenían fondos para mantenerse.³⁰

Las acusaciones declaradas como probadas en la sentencia fueron imponentes. Además de las ya mencionadas, el tribunal consideró verdadero el que Saraiva había traído a un rabino desde Holanda hasta Burdeos para circuncidar a su padre antes de que muriera, que había protegido a otro, venido desde Salónica a Madrid para hacer una colecta de fondos para el rescate de cautivos, y que tenía lámparas encendidas en memoria de sus familiares a su costa en sinagogas en Amsterdam. A pesar de tales pruebas, solamente se le obligó a abjurar *de vehementi* (grandes sospechas), pagando una multa de veinte mil ducados.

Los portugueses de Rouen

João Nunes Saraiva tenía en Rouen a un corresponsal comercial: Antonio Rodríguez Lamego, cuyo hijo, Bartolomé Febos, vivía en Madrid. A Febos se le detuvo en 1632. Su proceso llevó la atención del Santo Oficio a la presencia de cristianos nuevos y judaizantes españoles y portugueses en la importante ciudad portuaria de Rouen en Normandía.

Si, como era el caso, los judíos no tenían permiso oficial para vivir como tales en Francia, Rouen, evidentemente, necesitaba una investigación por parte del Santo Oficio.

30. Véase cita de la súplica de la mujer de Saraiva en Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, vol. II, p. 74.

CAPÍTULO 5

ESCISIÓN EN ROUEN Y JUDÍOS EN ESPAÑA

El conflicto de 1633 en Rouen

Rouen había sido uno de los primeros destinos de los judaizantes que huían de la Inquisición.¹ Enrique IV de Francia, reconociendo las ventajas comerciales que traería la presencia de cristianos nuevos, facilitó su residencia en Burdeos y Bayona, en Nantes y en Rouen, puerto fluvial que mantenía relaciones con la península Ibérica.² La mayor parte de los criptojudíos ruaneses se ocupaban del comercio de telas. Principal instrumento de su rejudización era la Biblia de Ferrara de 1553 y emisarios enviados por otras comunidades. Sin embargo, aquella comunidad judía se derrumbó cuando el gran Perdón General, anunciado el 16 de enero de 1605, junto con la liberación de centenares de prisioneros de la Inquisición, parecía prometer una época de libertad en la Península. Volvieron los marranos desde Rouen. Desafortunadamente, quedaron detenidos el año siguiente, saliendo 75 de ellos en el auto de fe celebrado el 5 de abril de 1609 en Lisboa.

Sin embargo, un poco más tarde, en 1609, otros cristianos nuevos de la Península vinieron a establecerse en Rouen. Esta pequeña comunidad se iba a encontrar escindida por mutuas sospechas y odios. Las peculiares circunstancias del procedimiento de la Inquisición eran motivo para que en el exilio viviesen marranos reconciliados y luego huidos, junto con cristianos nuevos que proba-

1. Sobre el principio de la comunidad marrana de Rouen, véase I. S. Révah, «Le premier établissement des Marranes portugais à Rouen (1603-1607)», en *Revue de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* (1953), tomo XIII (Universidad de Bruselas, 1955), pp. 539-552.

2. Véase Cecil Roth, «Les marranes à Rouen: un chapitre ignoré de l'histoire des Juifs de France», en *Revue des Études Juives* (1929), vol. LXVIII, pp. 113-155.

blemente no habían judaizado pero que se encontraban en peligro por su asociación con los primeros.³ Comprensiblemente, en Rouen se creó un ambiente malsano de denuncia.

Dos de los testigos de cargo en el proceso sonado de 1632 en Madrid de Bartolomé Febos, cuyo padre, Antonio Rodrigues Lamego, era un conocido judaizante de Rouen, eran sacerdotes que conocieron bien la comunidad ruanesa: Diego de Cisneros y Juan Bautista de Villadiego. Cisneros vivía desde 1630 en Rouen.⁴

Veamos primero el punto de vista del mismo Cisneros, preservado en una memoria suya fechada el 9 de abril de 1637 y dirigida a Felipe IV.⁵

En su memoria, Cisneros explicaba que era un sacerdote que había tratado de la conversión de judíos —probablemente quería decir cristianos nuevos judaizantes— en Flandes y en Francia. Subrayaba la presencia de muchos cristianos fieles entre los portugueses ruaneses, con lo cual Cisneros buscaba avanzar la opinión de que la Inquisición perseguía a cristianos nuevos cuya lealtad al judaísmo era muy frágil. La memoria describía un mundillo donde había una lucha sorda entre cristianos nuevos que ahora eran «nuevos judíos», como los llamaba Cisneros, y otros que, aunque perseguidos por el Santo Oficio, o quizá residentes fuera de la Península por comodidad comercial, no habían llegado a readoptar plenamente el judaísmo. Ciertos casos, como por ejemplo el del médico Paulo de Lena, demuestran posiblemente el estado psicológico de una víctima de la Inquisición que llegaba a convencerse de su propia culpabilidad al haber judaizado, emoción que descargaba atacando a los judaizantes de Rouen, adonde Lena se marchó después de que el Santo Oficio le hubiera permitido quitarse el Sambenito de encima.⁶ Dada la condición sacerdotal de Cisneros, no es extraño que explicara la tensión reinante como reflejo del llamado odio histórico por parte de los judíos hacia los cristianos. «Parece —escribió— que en la persecución contra la Iglesia pone el aprovechamiento mayor y perfección del judaísmo (*sic*).»

Cisneros hizo prueba de una gran actividad, aislando a los «católicos» ruaneses de los «judaizantes» y hasta dirigiendo preguntas

3. Véase I. S. Révah, «Autobiographie d'un Marrane: Édition partielle d'un manuscrit de João (Moseh) Pinto Delgado», en *Revue des Études Juives* (enero-junio 1961), tomo II (CXIX), pp. 41-130.

4. *Ibidem*.

5. British Library, Mss. Egerton 343, fols. 249 a 267 recto.

6. I. S. Révah, «Autobiographie d'un Marrane», artículo citado, p. 61.

a los rabinos de Venecia y de Hamburgo, cuya finalidad debía de haber sido emplear sus contestaciones como armas de persuasión. Entre las 23 preguntas que hizo Cisneros al rabino de la comunidad española-portuguesa en Amsterdam, Saúl Leví Morteira, por ejemplo, se encuentran cuestiones teológicas fundamentales, como por ejemplo: ¿cómo se puede probar, como insistían los judíos, que Dios no puede existir en forma de trinidad, y que el Mesías será un hombre y no divino? Otras preguntas demuestran la incapacidad de Cisneros de comprender el judaísmo fuera del ámbito de su propia visión de la verdad.

El rabino Morteira contestó a las preguntas de Cisneros, añadiendo a su vez otra serie de preguntas.⁷ Respondió Cisneros con una publicación cuyo título explica su contenido: *Antídotos Christianos contra el veneno de las respuestas Judaicas que dieron a mis preguntas por escrito los Judíos de Amstredam (sic) ano 1631 por septiembre, estando yo en Ruan tratando de su conversión*.

Cisneros, a pesar de su tendencia a desafiar al judaísmo desde el punto de vista de un católico, hizo un esfuerzo también por absorber las formas de pensamiento de aquellos a quienes combatía. En su memoria dirigida a Felipe IV incluso citó grandes autoridades judías —el *Miśná* o primera codificación del corpus de derecho judío aplicado (que Cisneros llamaba la «Ley Vocal»), y el código del cordobés Maimónides del siglo XII— con referencia a la actitud que los judíos deben de tomar ante un judío convertido, por fuerza o voluntariamente, a otra religión. Cisneros fue probablemente el primer sacerdote que supo que los judaizantes españoles y portugueses que se iban expatriando a centros donde se toleraba la práctica del judaísmo, eran considerados por los rabinos de Amsterdam y Venecia como, según la expresión talmúdica, «niños cautivos entre gentiles», es decir, inocentes aunque con la obligación de vivir totalmente como judíos una vez libres para hacerlo.

Cisneros insistía también en que, cuando un cristiano nuevo volvía al judaísmo y se hacía circuncidar, juraba matar a todo apóstata. Esto es un ejemplo típico de cómo se sacaba fuera de contexto una opinión antigua rabínica, sin comprender que lo importante no es la teoría sino la práctica. Por supuesto, Cisneros nunca hubiera podido ofrecer un ejemplo del asesinato de un converso. La declaración de Cisneros en este sentido era irresponsable, ya que él sabía perfectamente que lo que insinuaba —que

7. Révah (ibídem) cita un manuscrito con las preguntas de Cisneros y las respuestas del rabino, ubicado en la biblioteca de la comunidad de Amsterdam.

los «nuevos judíos» de Rouen asesinaban a los que permanecían cristianos— era una sencilla mentira.

Es interesante la descripción que ofrece Cisneros de la verdadera situación social entre los ex marranos de Rouen. Hay que recordar que, en contraste con Amsterdam, en la ciudad de Normandía los judíos tenían que presentarse oficialmente como cristianos. Por esto escribe Cisneros que muchos cristianos entre los portugueses trataban diariamente con judíos pero no querían denunciarlos —es decir, a la Inquisición episcopal de la diócesis— y se conformaban con las costumbres de los judíos entre los cuales vivían. «Mas en público —escribe Cisneros— todos callan y disimulan y no se atreven a denunciar, ni acusarlos ni a testificar contra ellos.» En realidad, las palabras de Cisneros no parecen justificar sus referencias a una sociedad escindida por odios mutuos. Es probable que la misma presencia de Cisneros contribuyera a avivar los temores y sospechas de los marranos de Rouen.

Cisneros confirmó para las autoridades españolas la situación de los marranos en otras partes de Europa. Explicó que había tres sinagogas en Amsterdam y tres en Hamburgo, con un total de 12.000 personas. Venecia tenía cinco sinagogas, de las cuales las dos mayores eran de judíos portugueses. Había otras en Liorna y Pisa. Esto era, en palabras de Cisneros, intolerable. Las seis comunidades de Amsterdam y Hamburgo se ubicaban en lugares con «libertad de conciencia», es decir, donde los judíos no necesitaban simular un cristianismo falso. Para el sacerdote español, naturalmente, la «libertad de conciencia» era una expresión peyorativa. Esas sinagogas eran apoyadas por todos los otros judíos, sobre todo los de Amberes y París, donde había 10 o 12 familias, Rouen, con 22 o 23, Burdeos con 40, Bayona con más de 60, Dax, con entre 10 y 12 familias, Peñorada con más de 40, La Bastida con más de 80 y Nantes con 6 o 7. Es decir, que, el sacerdote español calculó la población española-portuguesa-judía de Francia en unas 300 familias.

La opinión de Cisneros era, en general, semejante a la de aquellos cristianos nuevos que en la misma época estaban elevando súplicas a Felipe IV, protestando contra el tratamiento que recibían por parte del Santo Oficio. Además, indudablemente vivían cristianos nuevos en Rouen que no judaizaban. El poeta ex marrano João Pinto Delgado los ataca duramente. Al final de 1631 o al principio de 1632, uno de ellos abjuró de haberse vuelto públicamente al judaísmo en Amsterdam. Para festejar el acontecimiento se le ofreció un banquete cuyo anfitrión fue Antonio da Fonseca y al cual asistieron todos los nuevos cristianos «cató-

licos», mientras Pinto Delgado escribió que el nuevo converso «volvió a la blasfemia en que había nacido».⁸

Otro sacerdote que visitó Rouen, el licenciado Juan Bautista de Villadiego, redactó un informe titulado *Información del Licenciado Juan Bautista de Villadiego, secretario de la Inquisición de Sevilla, por (sic) los portugueses católicos de la nación hebrea que han venido de Francia contra los judaizantes de la misma nación*.⁹

El título de la obra revela su finalidad. Al regresar Villadiego a la Península, 62 cristianos nuevos volvieron con él. Villadiego había recibido, antes de salir para Rouen, una misión amplia. Tenía que informar al Santo Oficio sobre los siguientes puntos:

1. Los nuevos cristianos en Rouen, otras ciudades de Francia, Flandes y Países Bajos, ¿son cristianos o judíos?
2. ¿Van a España? ¿Por cuáles rutas y cuándo? ¿Cambian sus apellidos para el viaje?
3. ¿Quiénes son sus corresponsales en España? ¿Son judíos o cristianos?

Villadiego salió para Francia al final de 1632, llegando a Rouen a primeros del año siguiente. Ya en el camino, el abad de un convento de San Juan de Luz le dijo que todos los portugueses que vivían en el barrio de Saint Esprit de Bayona eran judaizantes.

Villadiego, llegado a Rouen, pronto se vio envuelto en una crisis con las autoridades francesas cuando los criptojudíos acusaron a Cisneros de ser agente de la Inquisición y de haber traído a Villadiego a Rouen en vistas de confiscar la propiedad de los portugueses residentes en esa ciudad, haciendo así daño a los intereses de las autoridades francesas. Como consecuencia, Cisneros y Villadiego, además de todo un grupo de sospechados judaizantes, fueron detenidos y, después de largos y complicados procedimientos y, al fin, la oferta de una cantidad sustancial de dinero a destino de obras pías de caridad, los judaizantes fueron puestos en libertad en 1633, sus bienes secuestrados les fueron devueltos y el Consejo del rey prohibió que nadie les molestase.

El episodio de Rouen ofrece una pista para llegar a conclu-

8. I. S. Révah, «Autobiographie», citado, p. 67, donde Révah comenta el manuscrito inédito.

9. El manuscrito se encuentra en British Library Mss. Egerton, n.º 343, fols. 277 recto a 299 verso.

siones sobre el verdadero comportamiento de los cristianos nuevos. ¿Eran judaizantes o meramente descendientes de judíos, sospechados y perseguidos injustamente por la Inquisición? Por supuesto, todos los llamados «buenos cristianos», los cuales, a pesar de todo el ruido soliviantado por Cisneros y Villadiego, no llegaban en Rouen a más de unas 12 personas,¹⁰ habían sido perseguidos por la Inquisición. No es posible que todos hayan sido inocentes. Sospechamos que hubo tres posibilidades. Una, que el conflicto no reflejara más que meras rivalidades comerciales; segunda, que algunos disimularan su judaísmo más que otros; tercera, que la persecución al que se les había sometido en la Península les hubieran influido en algunos en la dirección de aceptar que habían obrado mal al judaizar, y que la expresión de su hostilidad hacia los que judaizaban constituía una proyección de un odio dirigido contra sí mismos.

Mientras tanto, Rouen continuó siendo un centro importante donde los poetas marranos Antonio Enríquez Gómez y João Pinto Delgado publicaron sus obras.¹¹ El primero nació en Cuenca en 1600, de padre cristiano nuevo pero madre cristiana vieja. Sin embargo, se persiguió al padre por su criptojudasmo, por lo cual huyó a Nantes, donde, habiendo quedado viudo, se casó por segunda vez, ahora con una cristiana nueva, Caterina da Fonseca. El hijo, sin embargo, se casó con una cristiana vieja.

Estableciéndose como hombre de negocios en Madrid, realizaba viajes de negocios a Nantes y a Burdeos. Enríquez Gómez testificó en mayo de 1634 en el proceso contra Bartolomé Febos. Pensando que el Santo Oficio le detendría a él, Enriquez Gómez se marchó un año después a Burdeos y luego a Rouen. En Francia dedicó sus talentos a defender la causa de la independencia portuguesa y a la composición literaria, sobre todo a la temática del martirio y la redención, tan importantes en aquella época de expectación mesiánica. Volviendo a España en 1649, Antonio Enríquez Gómez, escondido bajo el pseudónimo de Fernando de Zárate, sufrió la incomparable experiencia de verse relajado al brazo secular y quemada su estatua en el auto de Sevilla de 1660. El año siguiente, sin embargo, la experiencia llegó cerca de ser la realidad, porque Antonio Enríquez Gómez fue arrestado, mu-

10. Véase Roth, artículo citado, pp. 126-127.

11. Véase las tesis doctorales de mi maestro, A. D. Fishlock, «A Critical Study of the Poems of João Pinto Delgado, Published at Rouen in 1627» (Universidad de Londres, 1952), y de Timothy Oelman, «Two Poems of Antonio Enríquez Gómez...» (Universidad de Londres, 1976).

riendo encarcelado el 18 de marzo de 1663 y siendo reconciliado en estatua en el auto de 1665.

Su obra más abiertamente *judía*, por lo cual quedó sin editar, es el *Romance al divino mártir, Judá Creyente, martirizado en Valladolid por la Inquisición*, referido a la muerte en 1644 de Lope de Vera y Alarcón.¹² Como éste era un caso excepcional como cristiano viejo, convencido de la verdad del judaísmo, Enríquez Gómez, también hijo y marido de mujeres cristiano-viejas, posiblemente recibiera con una emoción especial la noticia de su martirio en la hoguera, emoción que rezuman sus versos:

[...]
 el mártir más peregrino,
 el confesor más entero,
 el farol más encendido
 que vio el sol, que tuvo el mundo,
 soldado del tercio viejo
 de Sinai, padeció tantos
 y desiguales tormentos,
 que resucitó el valor
 de los fuertes Macabeos.
 Circuncidóse en la cárcel, cual otro Abraham, él mismo
 escribiendo con su sangre
 el carácter más supremo
 [...]

Al cambiarse las condiciones comerciales, los marranos iban trasladándose a otras ciudades que ofrecían mejor ocasión de prosperar, tales como Londres, donde probablemente una de las consideraciones que indujeron al *Lord Protector* Oliver Cromwell a legalizar en 1656 la presencia en Inglaterra de judíos portugueses y españoles la constituían los servicios prestados por el marrano Antonio Fernández Carvajal, el cual abandonó Rouen probablemente a raíz de la crisis motivada en aquella ciudad por el sacerdote Cisneros. En Inglaterra, Fernández Carvajal abasteció de trigo al ejército parlamentario durante la guerra civil (1642-1646). Durante el interregno republicano comunicó a Cromwell información secreta desde los Países Bajos sobre la invasión de Inglaterra proyectada por España y el exiliado Carlos II de Inglaterra. Otro participante en ese servicio de información era Manuel Martínez Dormido, el

12. Véase T. Oelman, *Marrano Poets of the Seventeenth Century: An Anthology of the Poetry of Joao Pinto Delgado, Antonio Enríquez Gómez and Miguel de Barrios* (Londres: Associated University Presses, 1982), pp. 176-218. Sobre Lope de Vera, véase R. Barnett, *Jewish Quarterly Review* (1924-1925), n.º 15, pp. 229-239.

cual inauguró las conversaciones formales con Cromwell sobre la readmisión en Inglaterra de los judíos.¹³

Cómo se rezaba en Bayona

Entre lo que decían estos sacerdotes espías y otros testimonios, la Inquisición elaboró grandes carpetas de información sobre las comunidades de judaizantes ubicadas en el exterior. Estos datos, empleados por el Santo Oficio con finalidades judiciales, son de gran interés al ayudar a formar una idea de la vida interior de los marranos.

Entre 1654 y 1657, otra vez en 1659 y aun otra vez en 1660, Gonzalo Báez de Paiba, arrendador de salinas quebrado, luego administrador del impuesto de millones en Medina del Campo, fue procesado por delitos de judaísmo. Entre los cargos contra él, figuraba el de haber participado en rezos judíos en Bayona, junto con su mujer Catalina. Paiba le contó al tribunal que, al salir de la cárcel en 1657 después de su primera, y leve, condena, salió de España, decidiendo establecerse en Saint Esprit, el barrio en Bayona de los mercaderes portugueses, cuyo judaísmo era un secreto a voces. Al seguirle Catalina, ella le dijo que hacía años que era judaizante, pero que no se lo había confesado antes por el peligro en que la declaración pondría a los dos. En Bayona, vivieron en casa de la hermana de Gonzalo, donde éste leía la Biblia de Ferrara y se hizo circuncidar.¹⁴

Para dar otro ejemplo con más detalles, el 23 de noviembre de 1661, testificaba en Toledo Diego Núñez Silva.¹⁵ Éste, un portugués arrendador del impuesto del uno por ciento en Ávila, se encontraba acusado de judaizar. Durante sus confesiones contó que había estado en Bayona en 1656 con un grupo de portugueses, todos, según se le dijo, «observantes de la Ley de Moisés». ¹⁶ Núñez Silva dijo «que lo fuesen enhorabuena», aunque él mismo prefería no declararse como observante «por lo que en España se cuidaba de estas cosas». Al preguntarle los inquisidores si se acordaba de quiénes

13. Sobre Fernández Carvajal y Martínez Dormido, véase Roth, *History of the Marranos*, cit., pp. 258-259, y L. Wolf, «Cromwell's Jewish Intelligencers», en Wolf, *Essays in Jewish History*, cit., pp. 93-114.

14. David Willemse, *Un «portugués» entre los castellanos. El primer proceso inquisitorial contra Gonzalo Báez de Paiba 1654-1657*, 2 tomos (París: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974).

15. AHN, Inq. L. 177, C. 11, contra Diego Rodríguez Cardoso, el cual fue relajado en estatua.

16. En el siglo XVII los documentos inquisitoriales escriben «Moysen», que cambian en «Moisés» en el siglo XVIII.

eran los judaizantes de Bayona, Núñez Silva nombró a Diego Rodríguez Cardoso, contra quien testificaba y de quien dio una descripción física completa. Tendría unos cincuenta años, hablaba portugués, pero el testigo no sabía si visitaba España. Núñez Silva nombró además a diversas personas, cuyos apellidos fueron notados con cuidado por el escribano en caso de que se mencionasen durante otro interrogatorio.

Es ahora cuando las declaraciones del testigo empiezan a tener más interés. Dijo al tribunal que iba a las casas de los portugueses «a hacer las rezas y demás ceremonias que usan». Repitió el testigo los nombres ya mencionados, junto con otros, un total de 17, añadiendo que había seis o siete más cuyos nombres había olvidado, además de varias mujeres.

El grupo de marranos, de hasta cuarenta, se reunía para los rezos diarios a las siete de la mañana en la sala del piso principal de la casa de Diego Rodríguez Cardoso. Cada uno empleaba un libro —en lengua castellana, por supuesto, ya que al parecer nadie sabía rezar en hebreo—. Diego Rodríguez Cardoso, como dueño de la casa, empezaba con unos salmos.

Sin embargo, la primera cita que hace el testigo es, no de un salmo, sino una de las principales oraciones matutinas de la liturgia hebrea:

Mi Dio, el Alma que diste en mí limpia ella. Tú la criaste, y tú la formaste y la soplaste entre mí, y tu aparejado para tomarla a ti.¹⁷

Luego todos rezaron en silencio una serie de salmos. Rodríguez Cardoso, evidentemente al corriente del estilo judío de rezar, esperó a que terminasen todos para recitar la principal oración, el *Shemá*, que o el testigo o el escribano maloyeron como *Senia*¹⁸

la cual se ha de decir y se dijo estando todos sentados y sin que ninguno se divirtiese a hablar en otra cosa y habiéndola empezado dicho Diego Rodríguez Cardoso la empezaron y prosiguieron también éste y los demás referidos por ser costumbre y ceremonia que una de las personas de más autoridad o edad de los que concurren en semejantes actos empieza a rezar dichos salmos y hasta que todos hayan acabado de decirlos también no empieza dicha oración

17. Citamos del apéndice XXXVI de Caro Baroja, *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, III, pp. 377-379. Hemos modernizado la ortografía y la puntuación.

18. El *Shemá*, citado del texto de *Deuteronomio* (cap. VI, vers. 4), empieza: «Escucha Israel, el Señor (es) nuestro Dios, el Señor (es) uno.»

y que habiéndola empezado a rezar la empiezan también a decir todos los circunstantes [...].

El testigo, preguntado si sabía recitar el *Shemá* en hebreo, repitió un galamatías, reconocible como las primeras dos líneas de dicha oración, pero luego siguió recitándola en castellano, que es casi seguramente como lo recitaban los presentes:

[...] y amarás Adonai tu Dio en tu estar: en tu casa, en la carrera en su [tu] echar, en tu levantar [...]

Evidentemente, dada su ignorancia de hebreo, el grupo rezaba con uno de los libros publicados en Amsterdam, con una traducción literal de la liturgia, siguiendo la sintaxis hebrea.

La memoria del testigo le faltó para completar el *Shemá*, pero sí se acordó de que, al llegar a la oración «Bendito tu, Adonai, que redimi [sic ¿ste?] a Israel», todos se levantaron para recitar el *amidá*, «la cual se ha de decir estando todos en pie y con los pies juntos»:

Adonai, mis labios abrirás, mi boca denunciará en tu loor. Bendito tu, Adonai, nuestro Dio y Dio de nuestros padres. Dio de Abraham, Dio de Isaac. Dio de Jacob, el Dio el grande, el barragán,¹⁹ el temeroso Dio alto. Galardona mercedes, cría el todo, miembra mercedes de padres, trae Redimidor a hijos de tus hijos por su nombre con amor [...].

Continuó el testigo citando de memoria casi toda la oración. Se acordaba particularmente del final:

Hace paz en sus cielos, él por sus piedades haga paz sobre nosotros y sobre todo Israel, Amén.

Terminado el *amidá*, daban tres pasos atrás y se levantaban sobre las puntas de los pies.

Es decir, que esta comunidad de cristianos nuevos vueltos al judaísmo, sin conocimientos de hebreo y probablemente sin un rabino que los guiara, estaba manteniendo la tradición de rezar diariamente. Todos observaban el sábado como día santo, vistiendo ropa limpia. El escribano del tribunal subrayó esta referencia.

Los descendientes judíos de conversos, ahora domiciliados en Bayona y otras partes, podían observar más o menos libremente la religión de sus antepasados, bautizados por la fuerza. Sin embar-

19. *Barragán* (ant. «valiente») es la traducción del hebreo *guibbor* (poderoso).

go, aun para los criptojudíos que vivían en España, existían posibilidades de aprender cómo ser judío.

Judíos en España

Había un intercambio regular de visitas entre las comunidades judías que vivían fuera de la Península y las de cristianos nuevos en España. Sobre todo, las personas que habían recibido una formación religiosa fuera de la Península, constituían vehículos para que los conocimientos básicos se transmitiesen a los judaizantes que aspiraban a saber más.²⁰ Por ejemplo, en 1628, un agente de la Inquisición dio fe de la presencia en Madrid de judíos circuncidados de Pisa y de Turquía «[...] están en España haciendo daño [...] por tenerlo así la costumbre [...]», es decir, que el agente sospechaba que estaban frecuentando a los cristianos nuevos.²¹ Aquí un testigo ofreció una descripción de la forma de orar en Pisa. Repitió el *Shemá* y explicó que todos los judíos, durante el rezo, llevaban «corriones angostos», es decir, los filacterios liados alrededor del brazo y frente:

[...] y apretada la cabeza cada uno con un corrión en esta forma y otro en el brazo izquierdo, viniendo a rematar la punta del corrión en el dedo de en medio de la mano izquierda. Y trayendo un paño blanco en los hombros [...] que llaman tahalí, y todos estos que aquí y en otras sus declaraciones ha nombrado y dicho que son circuncidados les ha visto traer en la frente y en el brazo dichos corrones y dicho paño de estameña blanca por encima de los hombros.

La Inquisición, con razón, temía que estos judíos, que conocían las costumbres religiosas de su fe, influyeran sobre los cristianos nuevos de la Península.

Francisco de San Antonio

Uno de ellos era Francisco de San Antonio. El verdadero nombre y apellido de este aventurero eran Abraham Rubén y era natural de Fez.²²

20. Véase Haim Beinart, «Moshe y Ya'akov Gomes, naturales de Peñorada (cerca de Bordeaux), juzgados por la Inquisición», en *Jewish History*, vol. VI, n.º 1-2, 1992, Frank Talmage Memorial Volume, pp. 13-24 (sección hebrea).

21. AHN, Inq. L. 174, C. 7.

22. AHN, Inq. L. 134, C. 18, 1624-1625.

La denuncia contra Francisco de San Antonio había sido hecha por un criado del Conde de Alaguas, de 19 años de edad, llamado Pedro Gómez de Sotomayor. Lo que contó Pedro ante el tribunal del Santo Oficio constituye un ejemplo de cómo había en España judíos que, al encontrar a cristianos nuevos, hacían esfuerzos para devolverlos a la fe de sus antepasados.

Estando Pedro un día en el primer patio del Palacio Real, sitio donde acudía el público y sobre todo los comerciantes, trabó conversación con un hombre, que se dijo llamar Juan Álvarez y vivir en una posada de la calle de Toledo. Cuando éste aprendió que Pedro era de Portugal,

apartándose a solas al otro patio del Palacio, le dijo a este testigo el dicho hombre que los portugueses estaban en Castilla en muy mala opinión de judíos. Y éste dijo que era verdad, pero la causa era porque como en Portugal acosaba tanto el Santo Oficio a los que no eran y se vienen huyendo a Castilla y acá los castigan y hallan que son portugueses que esa era la causa, porque estaban mal opinados. Y dijo luego el dicho hombre «cierto que no pueden los portugueses dejar de tener alguna raza por la muchedumbre que hay de ellos y nadie puede negar que tiene y Vuestra Merced no puede dejar de tener alguna razita porque todos los que somos de alla la tenemos».

Evidentemente, el hombre que le hablaba a Pedro Gómez creía que éste era descendiente de judíos y probablemente criptojudío, pero que no lo quería admitir. Siguió Juan Álvarez diciendo, siempre según el testimonio de Pedro:

Sepa V.M. que la gente hebrea era la más estimada de Dios y a quien hacía tantas mercedes y daba tantos dones, y así había de preciar cada uno de lo que era.²³

Luego Juan Álvarez le preguntó directamente a Pedro Gómez si tenía «raza de judío», y cómo se llamaba.

Pedro Gómez, al decir que la Inquisición portuguesa perseguía a cristianos genuinos, ya había indicado lo que era. A la nueva pregunta Gómez contestó con un nombre falso —Méndez—, lo cual hace sospechar que actuaba de agente provocador. Pedro Gómez, además, firmó sus declaraciones con confianza y claridad, y por supuesto no como un lacayo.

23. A veces el escribano del tribunal confunde la oración directa con la indirecta.

Al oír el apellido «Méndez», Juan Álvarez le preguntó que por qué negar su nación, y procedió a declararse:

Ahora mire, yo soy de la nación hebrea (*subrayado en el texto*) y quiero muchísimo en el alma a los lusitanos por ser lo más de ellos de la nación hebrea.

Y le dijo a Pedro Gómez que sin miedo podía declararse con él, es decir, admitir su condición de criptojudío.

En un lugar apartado siguieron hablando de su tema. Pedro insistía en que sabía muy poco del judaísmo; si lo dijo para la persona con quien hablaba o para el tribunal al cual contaba la historia es difícil saber. Sin embargo, dijo que sabía la costumbre criptojudía de barrer la casa desde fuera hacia adentro. El interlocutor le recomendó al joven Pedro que se tuteasen, «porque de la nación así se tratan todos». Le siguió aleccionando:

Sábetete que hasta ahora has andado cerrado y con los ojos cerrados. Mira que te conviene para tu salvación hacer grande instancia en aprender todas las oraciones y ceremonias de nuestra Ley.

En sus algo deshilvanados recuerdos, Pedro Gómez recordó que el hombre le había hablado de cómo se vestían los judíos de Florencia y cómo entre las comunidades judías todos se ayudaban mutuamente, sobre todo a los que llegaban desde la Península, a quienes se les enseñaba un oficio, y cómo —al contrario de en España— nadie perdía categoría social por tener un oficio manual, tal como zapatero, herrero o carpintero.

Siguiendo todavía la narrativa de Pedro Gómez, Juan Álvarez sacó de su bolsillo unas oraciones dirigidas a «santos» del Antiguo Testamento, tales como Susana, Daniel y Jonás, y de allí se pasó a discutir nombres. ¿Qué nombre hebreo le gustaría a Pedro? Éste contestó que Joseph (casi siempre escrito así en los documentos inquisitoriales de la época). En eso el otro le dijo que se llamaba Abraham.

Luego entraron en una iglesia donde se estaba diciendo misa y, al elevarse el Sacramento, Abraham le preguntó a Pedro si creía de veras en la Eucaristía.

¿Y el vino? [...] dicen que el Mesías ha venido y que es el verdadero hijo de Dios y que nos le habemos crucificado y por eso nos persiguen y toda esa persecución es por agarrarnos las haciendas y los dineros.

Como ejemplo, Abraham habló de una mujer criptojudía penitenciada que vivía en la calle del Príncipe, a quien el Santo Oficio le había permitido no llevar el Sambenito a cambio de cien ducados. «Si te cogen, le dijo Abraham a Pedro, lo mejor es pedir misericordia. Perderás la hacienda pero preservarás la vida.» Y, con una metáfora que refleja el discurso cristiano que todos empleaban, Abraham le dijo a Pedro,

[...] que todas estas afrentas son *coronas* que pone a cada uno de nosotros.

Pedro Gómez le contó a su amo lo que le había pasado con Juan Álvarez. Su amo le llevó al Santo Oficio. La Inquisición decidió emplear a Pedro Gómez como espía, es decir, que si no era agente provocador antes, lo era ahora. Le mandó frecuentar a Álvarez y sacarle más detalles. Quizá de las conversaciones que el joven Pedro repetiría a la Inquisición, se descubriría toda una red de complicidades judaizantes.

En su próxima audiencia, día 9 de noviembre de 1624, Pedro le contó al tribunal inquisitorial cómo él y el criptojudío Álvarez habían paseado juntos bajo los árboles detrás del palacio real. Durante esa conversación, Álvarez planteó para Pedro Gómez la cuestión de la circuncisión: «[...] ese pellejito que traes en tu natura, que es capullo, es la cosa más pésima y maldita que tienes». Andando por entre los árboles, Álvarez le contó la historia bíblica del milagro del mar Rojo, cómo Moisés sacó agua de las piedras y cómo el maná sabía a lo que quisiese el que lo comía; le explicó los ritos judíos de la muerte, el lavado de las partes bajas, el cortar las uñas del cadáver y el enterrarlo en tierra virgen. Sufrayó que el pueblo judío había recibido personalmente la Ley en el monte Sinaí.

Gómez, según Álvarez, «con el buen entendimiento que tenía, había de ser un gran rabi[no]». Sin embargo, había que extremar el cuidado: «Habla pasito, judío, que las plantas y las piedras oyen», le dijo.

Pedro recordó que él y Álvarez, atravesando el barrio de Lavapiés camino del río Manzanares, hablaron de la gran comunidad de judíos peninsulares establecida en Salónica, Álvarez le dijo a Pedro:

Aquí estamos cautivos [...] tú ves todo esto que me llaman de señor secretario y me hacen honores [...] todo esto me cago en ello, que más quisiera verme con mi toca y en tierra libertada, que pudiera servir a Dios con eficaz voluntad [...]

El día siguiente se reunieron los dos en el segundo patio del palacio, lugar muy concurrido. Gómez tuvo cuidado de recordar para el tribunal los pequeños comentarios que constituían indicaciones de proposiciones judaizantes. Estando en una iglesia, Álvarez habría dicho «[...] esto de venir aquí es por contemporizar con el vulgo [...]». Otro día le repitió una rima que debía haber sido corriente entre los criptojudíos, con su mezcla de rechazo de la divinidad de Jesús con la fe en la venida del Mesías divino:

Dios no ha venido pero Dios vendrá,
Dios que me hizo, Dios me salvará

Para noviembre de 1624, Pedro tenía ya maestros de religión y de hebreo. En el patio del Palacio, Álvarez le había presentado a Pedro a un soldado llamado Francisco de San Antonio, que sabía hebreo. Otro día, acompañado por un familiar de la Inquisición, Pedro buscó a San Antonio y a un libro de enseñar hebreo que éste alquilaba a 20 reales por mes a personas que deseaban aprender aquella lengua. La mujer de San Antonio le ofreció una hoja con un alfabeto hebreo por doce reales, cantidad que el familiar le dio a Gómez, de modo que la hoja se ha preservado entre la documentación del proceso. Consiste en un pliego entero con un alfabeto hebreo vocalizado con algunas frases hebreas tiradas de la Biblia. En el verso y en sentido inverso se encuentra parte del comentario de Abárbanel (Venecia, 1579) al capítulo del libro de Levítico que trata de los sacrificios.

San Antonio leyó las letras hebreas, encareciéndole a Pedro que las aprendiera con cuidado. Le repitió unas oraciones que había de decir al levantarse, al acostarse y al comer. Entre otros comentarios, el soldado dijo que Juan Álvarez estaba muy contento de no tener hijos por su mujer, que era cristiana vieja (no explica el porqué de estar contento pero debía de ser porque los hijos de una mujer no judía no se consideran judíos). Él también estaba casado con una cristiana vieja, de Santarem, pero pensaba dejarla.

«¡Mal haya —exclamó— quien con su nación no se junta!»

Satisfecho ya de tener la base de una acusación, y la probabilidad de desenmascarar una red de herejía judaizante, el jueves 14 de noviembre de 1624 el Santo Oficio mandó detener a Francisco de San Antonio. Arrestado en la esquina de la calle de los Teatinos, se le ocupó un cuadernillo «como de memoria con tablas chicas», con palabras latinas y griegas y hebreas (¿sería un calendario?). Al registrar su casa se descubrió una cartilla con el alfabeto (además de la que se había vendido a Pedro Gómez). La Inquisición sospechó que tenía que ver aquí con una persona peligrosa y atrevida.

En su primera audiencia, del 23 de noviembre de 1624, Francisco, cuya firma, hecha en una mano elegante y clara, demuestra cierta cultura, decía llamarse Francisco de San Antón o Antonio, tener 45 años, y haber nacido en Fez. Su padre se llamaba Moisés. Francisco se había casado hacía tres años con María de los Reyes, sin que hubiese hijos del matrimonio. Francisco había sido bautizado en 1616 por el obispo de Amberes. Insistió que cumplía con lo que exigía la Iglesia en lo que a los sacramentos de confesión y comunión se refería, admitiendo que conocía bien la lengua hebrea, que había aprendido de joven en Fez.

De espíritu aventurero, se había marchado de su casa para Liorna y luego para Constantinopla, donde había sido negociante varios años, viajando por Grecia, Turquía, Hungría y Polonia. En Amsterdam estuvo tres o cuatro años. En esa comunidad floreciente de judíos oriundos de la Península ejerció como maestro de judaísmo, lengua hebrea y Biblia, declaración que, después de lo que había contado Pedro Gómez, resultó muy interesante para los inquisidores.

Sobre sus motivos por hacerse bautizar dijo que «le alumbró Dios». El tribunal de la Inquisición no indagó si su conversión se debió en realidad a que estuvo convencido de la verdad cristiana, si se había reñido con los judíos de Amsterdam o si su bautizo fue puramente oportuno. En todo caso, se marchó a Bruselas. De allí se fue a Portugal donde conoció a María de los Reyes, la cual había sido abandonada por el hombre que la había raptado de la casa de sus padres. Temerosa de volver a su casa, pidió a Francisco que la llevara consigo. Se marcharon a Madrid, donde él la instó a declarar que era judía y a pedir el bautizo y casarse cristianamente. Evidentemente, el bautizo de una judía sonaba mucho, de modo que el sacerdote que la cristianizó fue nada menos que el Patriarca de las Indias, el cual también casó a la pareja. El matrimonio volvió a Flandes donde se quedaron hasta el 17 de mayo de 1621. Allí, en cierto momento, Francisco se arrepintió de haber hecho bautizar a su mujer cuando era ya cristiana. Confesó el pecado al nuncio papal, recibiendo la absolución. Podía ser verdad o no, ya que una persona tan atrevida como era Francisco de San Antonio decía la mentira que más le convenía en el momento, aunque no le debería ser difícil al tribunal verificar su historia. Hacía dos años que Francisco vivía en Madrid con su mujer.

Al ser preguntado por el tribunal, en la forma usual «si sabe o presume la causa por la que ha sido preso», Francisco contestó que suponía que era por el pecado de haberle obligado a María hacerse bautizar cuando era ya cristiana.

El tribunal no tomó muy en serio estas declaraciones, reconociendo que Francisco estaba tratando de despistar a los inquisidores, llevando su atención a algo menos importante que el enseñar hebreo y judaísmo a cristianos nuevos. Le dijeron que pensara otra vez. Dándose cuenta que lo que le iba a perder era la cartilla del alfabeto hebreo, Francisco dijo que se la había dado un tal Luis de Fuentes, traductor, que vivía cerca de la plaza de Antón Martín. Francisco se la había pedido con la finalidad de dar lecciones de hebreo en caso de que volviese el matrimonio a Flandes.

Los días 27 y 29 de noviembre de 1624, se le dio a Francisco, como era de rigor, dos moniciones para que dijera la verdad, advirtiéndole que el fiscal tenía listos unos cargos contra él. Éstos le fueron leídos, incluso todos los detalles comunicados a Pedro Gómez por el parlanchín Álvarez sobre los portugueses de Madrid y sobre la habilidad de Francisco de San Antonio como matarife según el reglamento judío. Evidentemente, el tribunal sospechaba que Francisco mataba reses según tal reglamento para los criptojudíos de la Corte. Seguro de que Francisco sabía mucho más de lo que llevaba confesado, el fiscal pidió una sesión de tormento.

Francisco, sólo ante el tribunal temido, recorrió a toda su capacidad de invención. Dijo que no había vuelto a la fe de su juventud. Lo que había pasado era que un día, al irse a Palacio para llevar unos memoriales, dos hombres le habían llamado. Uno se llamaba Abraham (éste sería Álvarez) y el otro era estudiante (¿Pedro Gómez?). Él les había dicho que «ya no se acordaba de la lengua hebrea», es decir, que de alguna manera los dos hombres le habían reconocido como judío de fuera de la Península. Francisco les recomendó dirigirse a Luis de Fuentes, el traductor.

El tribunal entonces le enseñó a Francisco el famoso abecedario. Pese a su fingido olvido del hebreo, Francisco tradujo las frases impresas, procedentes de la liturgia judía. Preguntado si el pliego servía para enseñar a los niños las leyes y ceremonias de la religión, dijo que no. Preguntado que para qué servían las frases hebreas, dijo que no lo sabía. Hubiera podido decir que servían como ejercicios de lectura, pero posiblemente prefería distanciarse del pliego. Enseñar el alfabeto hebreo, por supuesto, no constituía pecado; enseñar la teología y la doctrina judías era harina de otro costal. Por eso negó absolutamente haberle enseñado oraciones hebreas a Pedro Gómez. Admitió haberle dicho al joven que estaba casado con una cristiana vieja pero negó haberle dicho, como aseveraba Pedro, «mal haya el que con su nación no se junta». Negó haber ejercido como matarife judío en Madrid, aunque sí lo había hecho en Fez. Viendo que Francisco estaba confundiéndose cada

vez más en sus mentiras, el tribunal inquisitorial le dio tres días más, en su celda silenciosa, para pensar lo que diría. Al presentarse ante el tribunal después del intervalo, el abogado defensor pidió que el tribunal le absolviera después de lo que llevaba ya confesado. El fiscal, sin embargo, se opuso, insistiendo que traía nuevas testificaciones. María de los Reyes, sin embargo, que por cierto hubiera sido el testigo más importante, no pudo ser encontrada, pese a las proclamaciones circuladas por el Santo Oficio.

Francisco pasó el mes de diciembre de 1624 en la cárcel. El 10 de enero de 1625, se le subió a la sala de audiencias donde se le leyó una testificación anónima, aunque Francisco no hubiera podido dudar que había sido hecha por un soplón, que el tribunal había introducido en su celda. Según éste, Francisco le había confesado su inquietud. ¿Cantaría María de los Reyes, que por supuesto Francisco creía haber sido detenida?

El 14 de enero de 1625, preguntado Francisco si conocía a judaizantes en Madrid, dijo que había hablado con cierto Francisco. Hablaron de volver a Fez. Otro converso reciente, Pedro de Santa María, muy arrepentido de haberse hecho bautizar, había hablado de marcharse a una comunidad judía en Italia porque no quería que se le enterrase sin mortaja blanca y sin lavar, como había visto pasarles a otros conversos en Madrid.

Francisco siguió con sus confesiones. Ante el tribunal —que a lo mejor ya lo sabía— admitió que ya había salido en dos autos en Lisboa. Pese a la llamada severidad de la inquisición portuguesa, no había tenido siquiera que abjurar; en uno y en el otro la abjuración había sido solamente *de levi*, es decir, de sospechas leves.

Francisco se daba cuenta de que tendría que confesar más si quería satisfacer a los inquisidores. Confesó entonces que él y su mujer habían ayunado por el alma del criptojudío Gaspar Fernández, que había muerto en la cárcel. El ayuno, o para celebrar un día santo, o, como en este caso, en forma de súplica por el alma de un muerto, aunque no correspondía a costumbres judías, era reconocido por la Inquisición como marca característica de judaizar. Ayunaban Francisco y su mujer los lunes y los jueves —cuántas veces no quedaba claro— y Francisco rezaba las tres veces diarias reglamentarias, lo que podía recordar de las oraciones hebreas.²⁴ Preguntado por qué lo hacía, Francisco presentó el úni-

24. Los lunes y los jueves son los días en que los rezos matutinos se complementan con una lectura de parte del texto bíblico que se leerá el sábado siguiente. Evidentemente los marranos los reconocían como más especiales que los otros días de entre semana.

co pretexto que le quedaba: no sabía que ayunar en días aparte los prescritos por la Iglesia quedaba prohibido. Confesó Francisco también que aunque su mujer no era judía, había querido demostrar que lo era, por lo cual le había enseñado el *Shemá*.

Francisco admitió —y esto era muy grave— haber ofrecido circuncidarle a Pedro de Santa María. A esto, el tribunal le contestó a Francisco que no podía ser cristiano genuino y a la vez ofrecer circuncidar a otro por motivos religiosos. Francisco siguió ofreciendo su ignorancia como explicación, y admitió más. Había enseñado a Pedro dos bendiciones, el modo característico de alabar a Dios. Las repitió ante el tribunal. Hacía tanto tiempo que Francisco no rezaba con judíos que su fonética había sido algo mediatizada por el castellano. He aquí esas frases hebreas tal como el escribano oyó a Francisco decirlas:

Al lavarse las manos antes de comer, había que decir: «*Baruj atta adonay eloenu meleh haolam, haser qidessano bemisvotav besibano al netilad yadaim*», es decir, «Bendito seas, Señor nuestro Dios, Rey del universo, que nos santificó con sus mandamientos y nos mandó tocante a lavarnos las manos». Segundo, «*Baruj atta adonay, eloenu meleh haolam, amosi lejem min ha ares*», es decir, «Bendito seas, Señor nuestro Dios, Rey del universo, que sacas pan de la tierra», que se dice antes de probar el primer bocado de pan.

Pedro Gómez había testificado que, al final de la misa, le había oído a Francisco de San Antonio decir, «Pan y vino veo, en la Ley de Moisés creo», es decir, que no creía en la eucaristía.

El tribunal del Santo Oficio, entonces, le dijo a Francisco que era evidente que dos personas por lo menos le consideraban como judaizante, de modo que mejor sería para él hacer una confesión completa. El 8 de agosto de 1625, el fiscal presentó nuevas acusaciones. El trabajo investigador de la Inquisición era eficaz. Era exacto, como Francisco había confesado, que se había hecho bautizar en Amberes. Sin embargo, su bautizo no había sido sincero, ya que había regresado a Amsterdam donde había enseñado el judaísmo. En Lisboa la Inquisición ya había sospechado de su comportamiento, por lo cual había salido en el auto del 5 de abril de 1620, abjurando *de levi*. A pesar de haber tenido que someterse a un período de instrucción católica, había vuelto a las andadas, por lo cual había sido expulsado de Portugal después del auto del 10 de enero de 1625.

El tribunal sabía también de su segundo bautizo, esta vez en la Capilla Real en la presencia de los Reyes de España, del segundo bautizo de María de los Reyes, y de su boda, bígama por más señas, según el fiscal, el cual aparentemente tenía pruebas

de que el hombre que la había sacado de su casa se había casado con ella.

Ahora bien, se puede suponer que el comportamiento de Francisco de San Antonio se debía al hecho que deseaba crearse una nueva vida. Presentarse él y María a la pila como dos judíos que deseaban vivir como esposos cristianos representaba un momento triunfal para la fe, mereciendo el favor de los Reyes y la boda en la capilla real. Prometía un próspero futuro.

A esto, Francisco, desesperado ya, respondió que él siempre había sido cristiano verdadero, que no sabía del primer matrimonio de María de los Reyes. Negó el hecho de su segundo bautizo, insistiendo que fue ella, y no él, quien se bautizó. Sin embargo, al fiscal del Santo Oficio le quedaban más recursos y el 9 de agosto de 1625 repitió lo que Pedro Gómez había dicho el año anterior: según Francisco, el Patriarca de las Indias había bautizado a los dos —a Francisco de San Antonio y a María de los Reyes— antes de casarlos. No sólo esto, sino que el fiscal parecía haber encontrado a María de los Reyes.

Francisco, ¿cómo había podido obligarla a María a decir que era judía, hacerse bautizar y casar aunque ya era católica y estaba casada? Ella le dijo que lo que le proponía Francisco era pecado, pero él le explicó que presentándose como dos judíos que querían bautizarse y casarse cristianamente tendría un efecto tan grande en la Corte que el Rey los favorecería. Seguramente podrían volver a Flandes donde nadie los conocía. Ella, por supuesto, tenía que seguir a este hombre de carácter tan fuerte, tan confiado, ya que, habiendo huido de su casa, temía que Francisco la abandonase.

A esto, Francisco se defendió ante el tribunal de la única manera que pudo: lo negó todo, confiando en que el fiscal no lo podría demostrar. Negó, además, el hecho de su propio segundo bautismo en Madrid. Probablemente decía la verdad, y de esta manera esperaba Francisco poder convencer al tribunal de la inexactitud de otras acusaciones.

Para reforzar sus defensas, ahora presentó los nombres de seis u ocho personas. El letrado que defendía a Francisco pidió que se les hiciera algunas preguntas que verificasen lo que decía su cliente.

Si bien las contestaciones confirmaban que Francisco no se había hecho bautizar una segunda vez, los testigos decían no haberle visto en la misa. El tribunal aceptó que no se había hecho bautizar dos veces, pero encontró probados los otros cargos.

El día 13 de septiembre el tribunal votó que a Francisco de San Antonio, como confidente diminuto —es decir, uno que no confesaba todas sus culpas—, se le debía poner *a cuestión de tor-*

mento. El día 18 se le bajó a la cámara de tormento. Como ocurrir a menudo, la mano del escribano llega a ser muy difícil de leer al anotar los gritos de dolor de la víctima. En este proceso, desafortunadamente para el investigador de hoy, no ha quedado en la carpeta la repetición *de verbo ad verbum*, palabra por palabra, copiada por el escribano, de las confesiones de Francisco, de modo que el lector debe esforzarse por leer los garabatos escritos durante la sesión de tormento.

Francisco, se supone semidelirante como resultado de las vuelatas de los cordeles —la mancuerna— ligados alrededor de sus miembros, confesó haber conocido en el patio del palacio a un cierto Sotillo (hemos visto que se trata de Gómez de Sotomayor), que le había declarado que quería ser judío, pidiendo que Francisco le circuncidara. Francisco acordó enseñarle la Ley de Moisés. Confesó también que, aunque se había hecho bautizar en Amberes, había vuelto a seguir la Ley judía. En este punto dijo,

[...] y que por hallarse pobre se había querido ir a Holanda a ser judío y guardar la dicha Ley de Moisés en la cual creencia había estado tres años y en ellos aunque confesaba y comulgaba [...].

Con muestras no muy convincentes de pena dijo que,

[...] todos sus trabajos le venían por haberse apartado de nuestra santa fe católica en la cual protestaba vivir y morir [...].

El 19 de septiembre, al ratificar Francisco sus confesiones, admitió también que a María de los Reyes le había aconsejado decir que era una judía de Marruecos llamada Cafira. Los dos habían llevado sus mentiras hasta el nivel más alto, en un memorial dirigido al Rey declarando que venía la pareja a bautizarse y a casarse. La finalidad de la mentira era, por supuesto, financiera.

Francisco había perdido su valiente lucha. Y, sin embargo, este aventurero no sufrió la pena de relajación al brazo secular, es decir, la hoguera, aunque había abjurado ya dos veces en Portugal y había resistido confesarse hasta ser bajado a la cámara de tormento. Posiblemente el Santo Oficio reconocía que las culpas de Francisco eran mitigadas porque no había recibido suficientes enseñanzas cristianas al bautizarse en Amberes. El tribunal, sin embargo, le condenó a muy severas penas. Salió en un auto en la plaza toledana de Zocodover. Un mes después, el 24 de diciembre de 1625, el notario del Santo Oficio entregó al penitente al alcaide de la cárcel urbana de Toledo, para esperar la cuerda de

presos, que le llevaría a Francisco a Cartagena para empezar los seis años de galeras que tendría que cumplir, antes de ingresar en la cárcel de la Penitencia a cumplir cárcel perpetua, vestido del Sambenito.

El punto importante que sale de este proceso es la presencia en España de personas que habían nacido judíos y se habían hecho bautizar voluntariamente por un motivo que no siempre es claro. Al llegar a conocer a judaizantes secretos, les ofrecían la posibilidad de aprender algo de hebreo, de oraciones hebreas y de ritos y ceremonias de la fe de sus antepasados.²⁵

Francisco de San Antonio resistió con entereza. Era inútil, sin embargo, negarse a confesar, ya que la Inquisición sabía más o menos todo. Sin embargo, parece que Francisco ha debido de esconder los nombres de ciertos contactos que tenía en el mundo criptojudío de Madrid. En efecto, leyendo los procesos, se ve que los judaizantes detenidos solían negarse a denunciar a sus cómplices, llegando hasta aguantar cruelísimos tormentos antes de delatar los nombres de sus familiares y conocidos, dando ejemplo de un valor y entereza moral sin par. La víctima que no hablaba, no solamente podía salvarse a sí mismo, sino a todos los demás. En muchos casos, sin embargo, no pudieron aguantar la tortura, o sospechaban que sus familiares y conocidos no la habían podido resistir. En tal caso, inútil sería quedar negativo, porque la consecuencia sería la hoguera. El tribunal del Santo Oficio empleaba el secreto, la soledad, la ansiedad y la tortura para minar la personalidad de incluso el más fuerte. En la segunda mitad del siglo XVII, y de nuevo en las décadas de los veinte y treinta del siglo XVIII, veremos muchos ejemplos de tal comportamiento de judaizantes presos en las mazmorras del Santo Oficio de la Inquisición.

25. Sobre este proceso, véase el artículo de Haim Beinart, *Viajes de judíos desde Marruecos a España en el siglo XVII* (en hebreo), en *Salo W. Baron Memorial Volume* (Jerusalén: American Academy for Jewish Research, 1974), vol. III, pp. 15-39.

CAPÍTULO 6

LOS NUEVOS CRISTIANOS Y LA DECADENCIA HISPÁNICA

A finales de 1630, la permanente crisis hispánica llegaba a su cumbre. En 1640, Cataluña y Portugal levantaron el estandarte de la rebelión contra la monarquía española. El 16 de enero de 1641 se proclamó la independencia de Cataluña, asesinando al virrey; en Lisboa, en diciembre del mismo año, se proclamó nuevo rey al duque de Braganza, llamado João IV.

Las rebeliones catalana y portuguesa sucedieron después de una serie de derrotas militares sufridas por las armadas españolas, entre ellas el corte en junio de 1638 del «camino español» entre el norte de Italia y Bruselas. En septiembre de 1639, el almirante holandés Tromp destruyó una armada española. Por último, fracasó la expedición enviada en 1638 desde Lisboa para intentar la reconquista de Pernambuco en Brasil, ocupado por holandeses. Como escribe tan vívidamente Elliott, «el Conde-Duque empezaba a tener la apariencia de un bombero que corre con un cubo de agua mientras las llamas saltan de un lado para otro».¹

Caída de Olivares

La estructura económica y financiera hispánica había hecho quiebra. A pesar de esfuerzos desesperados para encontrar una solución, Felipe IV no tuvo otra alternativa que despedir a Olivares. Éste, agotado, envejecido y enfermizo, salió de Madrid el 23 de enero de 1643, muriéndose en Toro el 22 de julio de 1645. Poco después de su separación del poder, la victoria francesa de Rocroi, del 19 de mayo de 1643, marcó el fin de la hegemonía de la infantería española en el campo de batalla.

1. Elliott, *Olivares*, p. 548.

La rebelión portuguesa condujo, como era de esperar, a un crecimiento de recelo contra los financieros, asentistas, arrendadores de impuestos y hasta simples estanqueros portugueses que vivían en Castilla. La protección dispensada por Olivares a la comunidad comercial portuguesa en Madrid excitó la siempre presente xenofobia castellana. La unión con Portugal, creían muchos, sólo había dado poder y riquezas a los portugueses, la mayoría de ellos judaizantes. Aun así, y pese a la presencia de ex marranos portugueses en las Provincias Unidas, vistas por los judíos en términos bíblicos como campeón de Israel contra el Faraón de Madrid, los banqueros portugueses remitieron entre 1641 y 1642 doce millones de ducados a la corona de Castilla.²

Entre los ataques que contribuyeron a asegurar la caída de Olivares no faltaba la acusación de favorecer a los cristianos nuevos portugueses, sospechados generalmente de criptojudaísmo. El 7 de diciembre de 1639, quedó detenido el escritor Francisco de Quevedo, entre cuyos papeles es posible que se encontrara³ el texto —no editado hasta 1680— de una sátira contra Olivares, *La isla de los monopantos*, territorio gobernado por «Pragas Chincollos», anagrama de Gaspar Conchillos, el antepasado converso de Olivares. Según la sátira, Olivares habría favorecido una camarilla de criptojudíos portugueses, los cuales, con sus manipulaciones financieras, habrían arruinado Castilla.

Los judíos, «enemigos de España»

El ataque de Quevedo tipifica la visión conspiratoria en cuyo contexto se veía a los criptojudíos. Sin considerar que el desperdicio militar y el despilfarro general eran las verdaderas causas de las dificultades nacionales, y que, cuando los financieros italianos se habían retirado de la financiación de las deudas españolas, eran los cristianos nuevos portugueses los que habían llenado el vacío, no con la idea de vengarse sobre España por la expulsión de los judíos, sino para protegerse contra la Inquisición y superar la discriminación a la que estaban sujetos, los escritores antijudíos de la época crearon el mito de la conspiración an-

2. Boyajian, pp. 138-139. Sobre la visión de Amsterdam como nuevo campeón contra el monarca español, considerado como Faraón redivivo, véase el artículo de Jaime Contreras, «La versión judía: leyenda negra y leyenda rosa», en *Historia* 16 (mayo de 1992), n.º 193, pp. 65-78.

3. Elliott, *Olivares*, p. 556.

tiespañola judía, que en la época moderna se transformaría en la conspiración judía, masónica y comunista, obsesión empleada por reaccionarios para atacar las ideas liberales. En el siglo XVIII, la sospecha se cernía sobre los judaizantes de la Península y sus relaciones comerciales y de parentesco con los judíos fuera de la Península y sobre todo en Amsterdam.⁴ La existencia misma de estas comunidades libres constituía una ofensa a la conciencia cristiana española. Incluso de vez en cuando aparecían ideas que se pueden llamar racistas, en el sentido de que suponían que el descendiente de judíos —siquiera bautizado— era irremisiblemente malo. Un manuscrito portugués, por ejemplo, fechado en Madrid en 1671 y firmado por el doctor Roque Monteiro Paym, a raíz de un sacrilegio realizado en una iglesia, insiste que los culpables deben ser «los hombres de la nación hebrea», porque se sabía que eran malos por la maldición echada sobre sus antepasados.

[...] en razón de la sangre [...] por maldición que traen de sus primeros padres [...]. Estas presunciones de derecho proceden generalmente contra todos los hombres descendientes e infectos de la nación hebrea; porque a todos comprende la maldición; todos tienen la misma sangre, y en razón de la sangre y de la naturaleza, todos profesan las mismas costumbres.⁵

La solución sugerida era expulsar a todos los judaizantes, «que después de conocer la luz de la Iglesia, volverán a la pérfida ceguera del judaísmo».⁶ Para los que no judaizaban, el autor proponía negarles cualquier honor o dignidad, y además mantener una separación rígida para que no hubiese mezcla de sangre cristiana y judía.

En realidad, la sociedad cristiana española era hostil al principio mismo de la innovación, sobre todo extranjera. Los valores castellanos eran los de lucha y de caballeridad, no los de comercio y de manipulación de finanzas, típicos, como se decía, de los desdeñados holandeses y por supuesto de los judíos. Ahora, con el tratado de Munster de octubre de 1648, Castilla reconoció, por fin, la soberanía de las Provincias Unidas donde vivía, practi-

4. Para la hostilidad hacia los nuevos cristianos portugueses a causa de la guerra con las Provincias Unidas, véase D. M. Swetschinski, «Kinship and Commerce: the Foundations of Portuguese Jewish Life in Seventeenth Century Holland» en *Studia Rosenthaliana*, n.º 15 (1981), pp. 52-74.

5. British Library, Mss. Egerton 343, folio 165 verso. La traducción es nuestra.

6. *Ibidem*, folio 170.

cando el judaísmo en libertad, la más importante comunidad de ex conversos. En la reacción a la caída de Olivares, precipitada por el fracaso político y militar, iban a triunfar las ideas tradicionales. Los judaizantes en España, en todo caso poco protegidos contra la Inquisición siquiera por Olivares, se iban a encontrar indefensos. Dentro de unas décadas, no quedarían grandes financieros cristianos nuevos. A lo mejor no se les necesitaban más. El 13 de octubre de 1652, con la rendición de Barcelona, la rebelión de los catalanes se acabó. En 1654, Recife volvió a la soberanía portuguesa, acontecimiento que precipitó la salida de esa colonia de un grupo de ex marranos que fueron a formar nuevas comunidades desparramadas por el Caribe, sobre todo en Jamaica, Barbados y Curaçao. Por el tratado de los Pirineos de 1659, España perdió el Artois y Rosellón-Cerdaña. Otros territorios se fueron perdiendo, terminando en 1714 con la separación de los Países Bajos y de muchos territorios italianos. Es decir, que la necesidad de favorecer a los cristianos nuevos, aun en el caso de la fuerte sospecha de que judaizaban, ya no existía.

Caída de los nuevos cristianos y auge del Santo Oficio

En todo caso, aun durante los años en que Olivares detentaba el poder, el ataque inquisitorial había sido feroz. De los muchos cristianos nuevos portugueses, criptojudíos o no, introducidos en los asientos desde 1627, sólo tres quedaban en actividad para 1634, a pesar del favor de Felipe IV, el cual intervino con estas palabras para protegerles de los ultrajes que sufrieron en diversas ciudades:

Atendiendo a lo bien servido que me hallo desta gente y la satisfacción que tengo de su buen proceder, los traten como a los otros naturales de estos Reinos, y como han sido tratados hasta aquí, sin que consientan se les haga ninguna vejación ni molestia.⁷

En junio de 1643, algunos meses después de la caída del poder de Olivares, fray Antonio de Sotomayor, confesor del rey, y considerado como demasiado adherido a la política real favorable hacia los cristianos nuevos, también tuvo que abandonar su cargo como

7. AHN, Consejos, L. 7256, citado por A. Domínguez Ortiz, *Política y Hacienda*, p. 133.

inquisidor general, siendo sustituido por Diego de Arce y Reinoso, persona devota, metódica, disciplinada e inflexible.⁸ Arce y Reinoso iba a presidir el consejo de la Suprema Inquisición hasta 1665, año en el que él y su soberano, Felipe IV, fallecerían. Durante el período de su generalato, se celebraron 17 autos generales y muchos más de categoría menor. Se penitenció a 13.000 personas, mientras el biógrafo del inquisidor general calculó que 12.000 familias criptojudías abandonaron la Península.⁹

La derrota de Rocroi de 1643 llevó la confusión a los mercados financieros. Los banqueros, temerosos por la seguridad de sus préstamos, se negaron a firmar asientos extraordinarios. El capital se transfirió a Venecia y a Amsterdam. Cuando en 1648, con el tratado de Munster, España reconoció la soberanía de las Provincias Unidas, el Imperio estaba en franca crisis de pagos. La suspensión de pagos por la Hacienda española en 1647 arruinó a unos sesenta asentistas, la mayor parte de ellos portugueses interrelacionados por sangre y lazos matrimoniales, tales como Manuel Cortizos, Francisco López Capadocia, Francisco Martínez Silva, Duarte Blandón, Felipe Donis Pacheco, Duarte de Acosta, Antonio de Soria y Jerónimo de Fonseca.¹⁰ El suspenso de pagos de los juros —obligaciones de la Hacienda— de 1662 destruyó a casi todos los asentistas portugueses. En los asientos de 1670 y 1680 casi no aparecen apellidos nuevo-cristianos. ¿Quién sabe cuántas personas denunciaron a otras por motivos de rencor a raíz de las quiebras subsiguientes?

La sociedad eclesiástica y aristocrática establecida estaba obsesionada por la limpieza de sangre, por lo cual en 1652 Felipe IV, como Gran Maestre de las Órdenes Militares, suprimió las liberalizaciones concedidas en 1623 para atraer a los cristianos nuevos.¹¹ El descontento motivado por lo que se consideraba condiciones intolerables de usura, si bien los tipos de interés eran menores que los cobrados por los genoveses, eran motivo de una hostilidad permanente hacia los cristianos nuevos, los cuales vieron un porvenir mejor en las comunidades ex marranas del exterior.¹² En las palabras de un comentarista contemporáneo, Jeró-

8. J. Pérez Villanueva en *Historia de la Inquisición en España y América*, I, pp. 1030 y sigs.

9. A. Domínguez Ortiz, *Los judeoconversos en la España moderna*, p. 91.

10. Julio Caro Baroja, *Inquisición, brujería y criptojudasmo* (Barcelona: Ariel, 1970), pp. 80-82.

11. A. Domínguez Ortiz, *La clase social de los conversos*, p. 122.

12. Boyajian, pp. 133 y sigs.

nimo de Barrionuevo, observando Madrid desde su atalaya en una casa en la calle Real de Lavapiés esquina a la calle Calvario.

De portugueses no se fían, que cada día quiebran y se van, huyendo de la Inquisición, y después del auto de Cuenca me aseguran que se han ido de Madrid más de doscientas casas con toda su familia a la deshilada, de la noche a la mañana.¹³

En páginas siguientes de su dietario, Barrionuevo comentaba que la Inquisición había detenido a catorce hombres de negocios portugueses, ya que, como anota cuatro páginas más adelante, «[...] no hay portugués alto ni bajo que no judaice en Madrid», y otra vez «no queda tendero de tabaco que no le prenda la Inquisición». «Estos días (escribía con fecha del 23 de octubre de 1655) han llevado dos familias enteras, padres e hijos, y otras muchas escurren la bola a Francia.» Un año más tarde, Barrionuevo anotó que Fernando de Montesinos, habiendo tenido que salir públicamente en un auto de fe, ser reconciliado y quedar castigado con una multa, se había marchado a Amsterdam

a vivir a sus anchuras, temeroso no le quemen si le vuelven a prender. Dejó a sus hijos emancipados, habiéndoles dado en vida toda su hacienda. Créese la irán pasando allá poco a poco, y que otro día harán lo mismo que él.¹⁴

Barrionuevo escribía precisamente el año 1656, cuando Oliverio Cromwell permitió que los ex marranos portugueses que residían en Londres viviesen libremente como judíos. Debemos esperar que las observaciones de Barrionuevo sobre Madrid fueran más exactas que sus comentarios sobre la capital inglesa. El 28 de junio de 1656 anotó que el ultraprotestante Cromwell había vendido tres iglesias católicas a los judíos, y toda una ciudad en Irlanda —que él llama Jalbea (¿sería Galway?)— para construir un seminario para formar rabinos.¹⁵ Por su propia exageración, el comentario demuestra el temor que se sentía hacia estos pequeños grupos de cristianos nuevos y judaizantes, ahora judíos, atemorizados y huidos del poder del Santo Oficio.

13. J. Barrionuevo, *Avisos 1654-1658*, 4 tomos (Madrid: Colección de Escritores Castellanos, 1892), I, p. 23.

14. Barrionuevo, II, pp. 118, 122 y 281, y III, p. 80.

15. Barrionuevo, II, pp. 443 y 468 (19 de julio de 1656).

Abundan los autos

En efecto, el 8 de enero de 1656, en Cuenca, habían salido en un auto de fe los financieros conocidos Méndez Brito, Montesiños y Blandón, mientras el 15 de mayo de 1656 en Sevilla salieron 42 portugueses. El 24 de agosto de 1660, Barrionuevo anotó la pena de azotes y galeras impuesta sobre el capitán de un barco, hombre de ascendencia noble, por haber ayudado a unos judaizantes a abandonar la Península.¹⁶ El 11 de agosto de 1663 el comentarista anotaba la detención, por segunda vez, de Francisco Díaz Méndez Brito, que ocupaba el cargo distinguido de Gran Canciller del Tribunal de la Cruzada.¹⁷ El 10 de noviembre escribía que se habían detenido 11 familias junto con 4 de sus hijos, guardias reales, lo cual indica el camino en el cual los cristianos nuevos veían una posible vía de avance social.¹⁸ El 18 de julio de 1665, el comentarista escribió que en la última semana se habían arrestado 17 familias y 4 solteros, y que se estaba construyendo una cárcel especial en la calle Almirante, «muy capaz para tanta gente como cada día cae en la ratonera».

Las cifras de judaizantes que salieron en autos de fe en el siglo xvii son imponentes. Entre principios del siglo y 1665 en Toledo hubo 1.906 procesos, de los cuales 674, es decir, el 35 por ciento, se incoaron contra judaizantes. Pero el promedio esconde un marcado incremento durante el período de poder del conde-duque, si no en la actividad del tribunal de Toledo, sí en el porcentaje de procesos contra judaizantes. El porcentaje de judaizantes se elevó, hasta llegar, en el lustro de 1636-1640, al 40 por ciento, cayendo marcadamente después de la caída de Olivares, para subir luego, entre 1651 y 1665, a un promedio del 70 por ciento de todos los castigados.

16. *Ibidem*, IV, pp. 318-319.

17. Se refiere al impuesto de la Cruzada.

18. *Ibidem*, IV, pp. 475 y 498.

TRIBUNAL DE TOLEDO; PROCESOS DE FE (1601-1665)

Año	Procesos totales	Contrajudaizantes
1601-1605	162	22 (14 %)
1606-1610	188	17 (9 %)
1611-1615	122	23 (19 %)
1616-1620	138	20 (14 %)
1621-1625	141	16 (11 %)
1626-1630	87	18 (21 %)
1631-1635	161	62 (39 %)
1636-1640	83	33 (40 %)
1641-1645	144	53 (37 %)
1646-1650	149	21 (14 %)
1651-1655	240	183 (76 %)
1656-1660	150	115 (77 %)
1661-1665	141	91 (65 %)

1601-1665: 1.906 procesos, de los que 674 (35 por ciento) eran contrajudaizantes.¹⁹

En Sevilla, se llegó a la cumbre en los autos del 13 de abril de 1660, con la salida de 92 judaizantes entre los que salieron en persona y en estatua, y con 34 en el auto del 30 de noviembre de 1673.²⁰ En Cuenca hubo 88 penados entre 1620 y 1629, aumentándose esta cifra hasta 154 en la década de 1650-1659 y 74 en la siguiente.

En el siglo XVII, por supuesto, el judaísmo era el delito de fe por antonomasia, representándose los judaizantes de origen portugués 298 de los castigados entre 1650 y 1659. Desde el aspecto porcentual, encontramos que en Cuenca, entre 1650 y 1670, la cifra de castigados por judaísmo sube a un promedio del 61 por ciento de todos los encartados.²¹ En Granada, el auto del 30 de mayo de 1672 condenó a 75 judaizantes sobre un total de 90; el de Córdoba del 29 de septiembre de 1684 vio 34 judaizantes sobre 48 condenados.

19. J. P. Dedieu, «The Archives of the Holy Office of Toledo as a Source for Anthropology», en G. Henningsen y J. Tesdeschi, *The Inquisition in Early Modern Europe, Studies in Sources and Methods* (Dekalb, 1986), p. 181.

20. A. Domínguez Ortiz, *Autos de la Inquisición de Sevilla (siglo xvii)* (Sevilla: Publicaciones del Ayuntamiento, 2.ª ed., 1994), pp. 91-108. Véase también Mario Méndez Bejarano, *Historia de la judería de Sevilla* (Madrid, 1922. Nueva ed. Sevilla: Castillejo, 1993), pp. 138-139.

21. Willemse, p. XXVIII; N. Griffiths, «Popular religious scepticism in post Tridentine Cuenca», en *Faith and Fanaticism: Religious Fervour in Early Modern Spain*, citado, pp. 95-126.

Siguiendo el recuento más completo y reciente, basado en los registros fichados como legajos 666, 667 y 668 de la sección «Inquisición» del Archivo Histórico Nacional, Michèle Escamilla-Colin ha calculado, para los años 1658-1739, en los doce tribunales españoles, 2.317 condenas por judaísmo sobre 3.260 causas en general (es decir, el 71 por ciento). La proporción de condenados por judaizantes varía entre el 97,5 por ciento en Cuenca, y el 48 por ciento en Murcia.²² Es decir, que el judaísmo seguía siendo el delito cardinal, afectando incluso a personas de gran prestigio.

Veamos algunos casos que ejemplificarán los procedimientos inquisitoriales.

Rodrigo Méndez Silva

Los sacerdotes Cisneros y Villadiego, a quienes hemos visto soliviantando la comunidad portugués-española expatriada de Rouen, no eran los únicos eclesiásticos que hicieron espionaje entre los marranos. El licenciado Francisco Páez Ferreira realizó sus investigaciones en Amsterdam y Burdeos, anunciando que Rodrigo Méndez Silva, nacido en Celorico da Beira, cronista real de Felipe IV y personaje muy conocido en Madrid entre 1635 y 1659, donde publicó en 1645 su *Población General de España*, había huido después de matar en Portugal a un niño cristiano viejo.²³ Méndez Silva era gran defensor de causas nacionales. En una época cuando la unidad peninsular se resquebrajaba, Méndez Silva redactó un libro sobre el tema de la unidad, dedicándolo a Manuel Cortizos, importante financiero y cristiano nuevo judaizante.

Preso por la Inquisición de Cuenca en 1659, Méndez Silva salió reconciliado con su mujer el 25 de junio de 1662. Parece que empleaba sus conocimientos expertos para redactar informes genealógicos (quizá servían éstos para construir historias familiares de pura antecendencia viejo-cristiana). Incluso poseía un ejemplar del célebre y escandaloso *Tizón de la Nobleza*, libro que revelaba la antecendencia judía y conversa de diversas casas nobles.

El tribunal no hizo caso de la acusación, hecha por el sacerdote espía y probablemente chantajista Páez Ferreira, de que Méndez Silva hubiese participado en el asesinato de un niño cristiano. Aquí radica la diferencia entre el Santo Oficio y las Iglesias

22. M. Escamilla-Colin, I, 259.

23. I. S. Révah, «Le procès inquisitorial contre Rodrigo Mendez Silva, historiographe du roi Philippe IV», en *Bulletin Hispanique*, 67 (1965), pp. 225-252.

de otros países, sobre todo las de la Europa Oriental, que no han querido condenar hasta este siglo tales acusaciones de asesinato. La Inquisición era por lo menos un tribunal serio, cuyo poder e independencia garantizaba que los cristianos nuevos que no judaizaran e incluso los judaizantes no se viesan expuestos a la violencia de las masas.

Puesto a tormento, don Rodrigo confesó su complicidad con varias personas, sobre todo con Fernando Cardoso, más tarde célebre autor de una de las obras maestras de la literatura apologética judía, *Las excelencias de los hebreos*.²⁴

Méndez Silva fue condenado a salir en el auto de fe de Cuenca del 25 de junio de 1662, y a cárcel y hábito perpetuos e irremisibles. Clara Feijoó, su esposa, se negó heroicamente, incluso en la sala de tormento, a incriminar a su marido. La resolución de Clara era inútil, ya que él la había incriminado a ella. Como indica Révah, un tribunal portugués la hubiera enviado a la hoguera por diminuta, es decir, por negarse a nombrar a su marido como cómplice.

La cárcel perpetua e irremisible era todo menos que eso. La cárcel de penitencia no tenía barrotes; significaba solamente que el prisionero tenía que volver diariamente a ella, pidiendo autorización para ausentarse. Normalmente, después de un año o dos de comportamiento intachable, el Consejo de la Suprema Inquisición ponía al reconciliado en libertad, aunque todavía le pesaban las inhabilitaciones impuestas sobre su forma de vivir y también la prohibición de residir en Madrid y otras ciudades mencionadas en la sentencia.

La confesión hecha por Méndez Silva revela algo sobre el estado de ánimo de un marrano más bien intelectual, propietario de 1.200 cuerpos de libros entre manuscritos y ediciones, y muchas pinturas.²⁵ Según su confesión, en 1656, la visita de un tal Francisco del Hoyo o Enríquez, que le había dicho que se equivocaba en la fe cristiana, le había sumido en una profunda crisis de duda espiritual y le había inducido a practicar las dos religiones, la cristiana y la judía, a la vez.

[...] que por dicho tiempo de los dos años y medio, a temporadas, estaba firme y creía la Ley de Cristo, y otras veces estaba en dudas cuál de las dos Leyes era mejor.²⁶

24. Yerushalmi, *De la corte española*, pp. 101-102.

25. J. Caro Baroja, *Los judíos...*, IV, pp. 107-113.

26. Citado en J. Pérez Villanueva, *Historia de la Inquisición en España y América*, I, 1045-1046.

Francisco del Hoyo, o Enríquez, que enseñaba hebreo, ¿es posible que haya sido otro judío de nacimiento, tal como Francisco de San Antonio (véase *supra*), que funcionaba como una especie de misionero secreto entre los nuevos cristianos?

Sea como fuera, Rodrigo Méndez Silva terminó, como fue el caso con no pocos de los ex marranos, inseguro de su fe en una ley y en otra, e increyente. Pretextando que un canónigo de Zaragoza le había llamado para investigar una genealogía, y aunque tenía prohibida en su condena el salir de España, Méndez Silva logró escaparse del país.²⁷ El destino de su huida era la comunidad importante de judíos ex marranos hispánicos de Venecia. Aunque se hizo circuncidar, nunca se le vio en la sinagoga. No pudo evitar la costumbre de descubrirse al oír los nombres de Jesús o María.²⁸ Ya que el matrimonio cristiano no se consideraba válido por carecer de testigos judíos, se volvió a casar. Sin embargo, no se casó con doña Clara Feijoó, sino con una joven de dieciocho años, por lo cual quedó ridiculizado. No sabemos si doña Clara se escapó con él o si, disgustada porque él la había nombrado a ella en la cámara del tormento, mientras ella había resistido, la pareja se había separado, o si, como es posible, don Rodrigo la había abandonado al marcharse él primero a Zaragoza y luego a Italia. Quizá fuera otra tragedia de las muchas que ha debido causar el triste sino de los criptojudíos españoles.

Huida por las fronteras; huida por el mar

Las listas de estatuas de fugados quemadas en los autos de fe indican la frecuencia de la huida de sospechados criptojudíos. Huir, sin embargo, era muy difícil en aquella época de viajes largos cuando ir desde Madrid a Bayona de Francia en literas o vagones de mulas podía llevar entre dos y tres semanas. En contraste, el eficaz correo de la Inquisición mantenía un servicio postal que en muy poco tiempo hacía circular a los tribunales y a la tupida red de comisarios y familiares las señas —altura, tez, pelo, señales distintivas tales como dificultades de respirar, claudicaciones, cara cicatrizada por las viruelas, estrabismo ocular, etc.— de las personas sospechadas. Si éstos frecuentemente cambiaban de nombre y apellido, no parece que se les ocurriera cambiar de aspecto físico, rasurándose la cabeza o dejando crecer la barba, por ejemplo.

27. J. Blázquez Miguel, *Inquisición y criptojudasmo*, p. 219.

28. Yerushalmi, p. 114.

El destino de la huida podía ser Bayona de Francia, sobre todo para los que salían de Madrid o de las zonas del norte o este de Portugal, o Italia para los que lograban embarcar en Cádiz. Desde Lisboa huían los marranos hacia Holanda e incluso a Inglaterra.

La ruta de Francia pasaba por Zaragoza, Tudela o Ágreda, centralizándose en Logroño, desde donde los conductores guiaban a los fugitivos camino de Pamplona y la frontera. El viaje era arriesgado, sobre todo para los que ya estaban sospechados, dada la espesa telaraña de comisarios, familiares y delatores que creían cumplir con su deber en ese ambiente de denuncia del vecino por su heterodoxia, por no conformar, que era la España inquisitorial. Los mismos guías no eran siempre de fiar, sobre todo cuando la Inquisición les interrogaba. Siendo cristianos viejos, navarros o vascos, no tenían motivos para silenciar los hechos al ser detenidos.

En la relación de un auto de fe de 1727 tenemos un trágico ejemplo del sino de algunos portugueses, presos en Salamanca camino de Francia. La viuda Ana Enríquez Núñez, ya reconciliada en Lisboa en 1703, decidió, estando el Santo Oficio sobre sus talones, juntarse con un grupo que iba a Francia. Presa en Salamanca, la Inquisición de Valladolid la relajó en persona el 18 de mayo de 1727, y con ella dos mujeres más. Dos hombres del grupo de fugitivos, Héctor Méndez Lisboa, soltero de 34 años, y Manuel Freyre Lisboa, sufrieron duramente: doscientos azotes, cinco años de galeras (que les fueron perdonados por razones de salud), cárcel de la Penitencia seguida de ocho años de destierro. Diez personas más, incluso tres adolescentes, constituían este grupo de fugitivos.²⁹

Dadas las onerosas condiciones impuestas sobre los conversos judaizantes una vez que habían sufrido la experiencia del arresto, interrogación, auto de fe y encarcelamiento en la prisión de la Penitencia, no es de extrañar que algunos buscasen una vida más libre. Por ejemplo, Manuel Gómez de Acosta y su familia fueron reconciliados en Toledo en el auto del 15 de junio de 1669. Acompañado de su mujer Isabel y de sus tres hijas Isabel María, Ana y Ángela, fue detenido en Zaragoza, desde donde, según la acusación, basada en las declaraciones de los carreteros que los transportaban, «pasaban a Francia».³⁰

29. *Relación del auto de fe celebrado en Valladolid el 18 de mayo de 1727* (R. 2725 de la Biblioteca Nacional, Madrid). Véase también Ángel de Prado Moura, *Las hogueras de la intolerancia: la actividad represora del Tribunal Inquisitorial de Valladolid (1700-1834)* (Valladolid: Junta de Castilla y León, 1996), p. 107.

30. AHN, Inq. L. 1808, C. 12. Relaciones de Causas de Zaragoza, folios 47 y siguientes.

Delante del tribunal, Manuel declaró haber escogido Burgos como lugar de residencia. Sin embargo, tenía de algún modo que atender a las necesidades de su familia. Como Burgos no ofrecía posibilidades en el comercio, única vida que conocía, dijo a los inquisidores que se dirigía no a Zaragoza para pasar a Francia sino a Barcelona, por ser esta ciudad lugar de comercio. Preguntado si el tribunal de Toledo no le había prohibido acercarse a los puertos de mar, contestó que tenía mala memoria y que no había recibido la orden en forma escrita. En todo caso, insistió en que no pensaba marcharse de España. Sin embargo, no sabía explicar las declaraciones de los carreteros. El tribunal, evidentemente, no le creía, pero como no tenía pruebas fehacientes de que Manuel Gómez de Acosta y su familia intentaban cruzar la frontera ni embarcarse para ultramar, le impusieron otro año más de exilio interno, a cumplir en Guadalajara, requiriendo que se presentase semanalmente a las autoridades. También tuvo que pagar doscientos ducados para indemnizar los gastos del tribunal. Al revisar esta sentencia, el consejo de la Suprema redujo los gastos, que Manuel probablemente no hubiera podido pagar, pero, habida cuenta del acto de desobediencia, le impusieron a este hombre de 55 años la pena de doscientos azotes.

Su mujer, Isabel, alegó que los inquisidores toledanos no le habían impuesto ninguna pena de exilio, o por lo menos ella no lo sabía porque una enfermedad que había sufrido la había dejado sorda. Sin embargo, ella creía que viajaban hacia Burgos, no hacia Zaragoza. Los testigos, no obstante, demostraron que ella sabía que las carretas en que viajaba la familia iban camino de Zaragoza, a lo cual ella no pudo contestar. El tribunal le impuso a Isabel la misma pena que a su marido.

Las sentencias incluían a menudo la prohibición de acercarse no solamente a las fronteras, los «puertos secos», sino también a los puertos de mar, ya que desde Cádiz se podía embarcar en los barcos holandeses o genoveses que hacían escala antes de seguir hacia Italia, y así llegar al centro importante del criptojudasmo hispánico que era Liorna.

Lisboa también servía como puerto de embarcación, pese a que la Inquisición insistía en su derecho de visitar los navíos para asegurarse de que no escapaba nadie sospechoso. En 1703 se firmó un tratado comercial entre Inglaterra y Portugal, que incluía la concesión de eximir a los barcos ingleses de inspecciones aduaneras en puertos portugueses. Como consecuencia —probablemente no vislumbrada— los comisarios del Santo Oficio no pudieron realizar visitas a los barcos ingleses. Los escapados, entonces, se aprovecharon

de la nueva vía de fuga, pagando incluso pasaje en barcos de la Marina Real inglesa. Aunque el Gobierno portugués protestó contra lo que veía como un abuso de las concesiones incluidas en el tratado comercial, alegando que los fugitivos eran deudores del rey, la tradición inglesa de tolerancia religiosa y de anticatolicismo quiso que no se hiciera nada en Inglaterra para anular las facilidades extendidas. Incluso viajaban gratuitamente los refugiados destituidos, ya que los capitanes sabían que la comunidad judía ex peninsular de Londres pagaría hasta tres libras esterlinas por barba por el pasaje.³¹

La vida en la cárcel: Gonzalo Báez de Paiba

Este hombre de negocios, nacido en Jumilla (Murcia), llegó a Madrid en 1648, procedente de Ciudad Real, con su mujer y prima Catalina. La ficha inquisitorial le describía a Gonzalo como «mozo galán, alto, bizarro, pelinegro y flaco», mientras Catalina era descrita como de «muy buen cuerpo», «blanca de rostro» y «de pelo castaño claro». Debió de ser muy hermosa. Él tenía 35 años y ella unos 30 en el momento de su detención. Báez de Paiba tenía arrendadas las salinas de Espartina y Murcia. El arrendamiento de tal renta, sin embargo, le supuso la quiebra cuando la peste desoló las provincias de Levante. El 29 de marzo de 1653, acosado por deudas, Báez de Paiba se refugió en el Hospital de Nuestra Señora del Buen Suceso, que ofrecía una especie de santuario contra sus acreedores. La venta en almoneda de sus enseres, realizada por la Inquisición para proveer a su manutención, produjo sólo la suma exigua de 3.250 reales de vellón, ni durante el inventario de los bienes se había encontrado dinero líquido.³²

Gonzalo había sido denunciado por una mujer, Beatriz Rodríguez, detenida como resultado de la redada de los familiares del importante financiero Manuel de Cortizos. Beatriz había sido amenazada el 9 de marzo de 1654 de tormento si no daba los nombres de otros judaizantes o «cómplices». Beatriz revocó su testimonio cuan-

31. R. Barnett, «Diplomatic aspects of the Sephardic influx from Portugal in the early 18th century», en *Transactions of the Jewish Historical Society of England* (1977), XXV, pp. 210-221.

32. Todos los datos sobre Gonzalo Báez de Paiba provienen de la introducción a la obra de D. Willemse, *Un «portugués» entre los castellanos. El primer proceso inquisitorial contra Gonzalo Báez de Paiba (1654-1657)*. Tomo 1, Introducción y transcripción diplomática. Tomo 2, facsímil (París: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974).

do, como era de rigor en el reglamento inquisitorial, se le pidió ratificar lo que había confesado en la sala de tormentos. Sin embargo, esto, si bien tendría hoy día el efecto de anular por completo su valor como testigo, no quería decir necesariamente que tuviese mala intención y que luego se hubiese arrepentido. Beatriz explicó que en la sala de tormento, confundida, atemorizada y desmoralizada como ella había debido de ser, había querido decir que ella personalmente no sabía que Gonzalo Báez de Paiba fuera judaizante, sino que se lo había dicho su hermano de ella, al cual Gonzalo se había declarado ser observante de la Ley de Moisés. El tribunal, entonces, abrigaba ciertas dudas acerca de la culpabilidad de Gonzalo.

Como casi todos los portugueses detenidos por sospechas de judaísmo, Gonzalo insistió en que era cristiano viejo y no haber tenido familiares detenidos por el Santo Oficio. Estas preguntas eran de rigor, teniendo quizás algún sentido en el caso de los acusados de otros delitos. En el caso de personas detenidas por judaizar, parece que al contestar mintiendo, los cristianos nuevos se inculpaban en seguida. Además, aunque evidentemente no todos los descendidos de cristianos nuevos, que debían de haber sido decenas de miles, habían tenido antecesores castigados por la Inquisición, por larga experiencia el Santo Oficio sabía que rara vez judaizaba alguien si no lo hacía por tradición familiar. Decir entonces Gonzalo Báez de Paiba que no tenía antecesor castigado por la Inquisición constituía su segunda mentira ante el tribunal.

Los acusados tenían el derecho de presentar testigos de descargo, es decir, personas que garantizaban su buena conducta como cristianos. Gonzalo Báez de Paiba dio el nombre del cura del Hospital de Buen Suceso, el licenciado don Dionisio de Salas, que contestó a las preguntas del tribunal diciendo haber visto al acusado a menudo con el rosario en la mano. Gonzalo, además, presentó en su descargo a su confesor, fray Simón de Castilblanco. Por supuesto, ofrecer pruebas de una conducta pía cristiana llevaba consigo el riesgo, si luego se demostraba que a la vez se practicaba el judaísmo, de encontrarse condenado por realizar falsamente las obligaciones católicas, aumentando así la culpa.

El tribunal no parece haber tenido muy en cuenta a los testigos de descargo. ¿Sería que no era difícil encontrarlos, ya que los marranos sí vivían en público una vida católica? Ahora bien, Gonzalo se equivocó al nombrar en su defensa a Francisco Rodríguez Veji-ga, corredor de cuentas y administrador de las salinas de Granada, según el cual Gonzalo era una persona que tendía a recurrir fácilmente a la violencia, hasta con las mujeres, y alegó que Catalina vivía apartada de él por este motivo.

Los testigos de cargo, sin embargo, no parecen tampoco haber sido muy de fiar. El más importante era el veintiañero Miguel Díaz Jorge, hijo de Beatriz Rodríguez que delató primero a Gonzalo como judaizante. Miguel declaró por primera vez el 21 de abril de 1651. Cuatro años antes, cuando Báez de Paiba había hecho quiebra, Miguel había sido tenedor de libros de los hombres de negocios Pablo de Saravia y Jerónimo de Fonseca. Es posible que la quiebra diera origen a grandes rencores y odios personales.

Otro testigo de cargo, el soldado Fernando de Castro Ciudad Real, recordó haber estado con su padre entre los portugueses de Bayona de Francia y ver a Gonzalo Báez de Paiba juntarse con los otros judaizantes para rezar tres veces diarias. Sin embargo, Gonzalo, en descargo suyo, alegó malicia personal del soldado y presentó una coartada. En las fechas mencionadas, él había estado en un viaje de negocios en Andalucía. Aquí los testimonios eran poco fiables. Sin embargo, pese a ser Fernando Castro declarante espontáneo, es decir, una persona que, sin ser detenida, salía al paso del peligro y ofrecía declarar todo lo que sabía, lo cual por si solo debe haber sido motivo de sospecha, no mencionó a Gonzalo Báez de Paiba hasta la tercera o cuarta audiencia que se le dio, concretamente el 27 de julio de 1655.

Gonzalo Báez de Paiba, todavía joven, hombre de espíritu valiente, que no parecía haber perdido su carácter emprendedor a pesar de haber hecho quiebra, se comportó con valor, turbándose el orden en la cárcel secreta, a pesar de admoniciones y castigos.

Haciendo un esfuerzo, los prisioneros podían comunicarse entre sí. Gonzalo hablaba a todas horas con Violante de Acosta, Isabel de Silva y otras mujeres criptojudías que se hallaban en las celdas próximas, requebrándoles en portugués, recitándoles romances y hablándoles sobre sus procesos, todo lo cual, por supuesto, estaba prohibido. El alcaide de la cárcel, Alonso de Cañizares, admitió ante el tribunal que no podía imponer el reglamento de incomunicación. En efecto, dijo «se comunican todos». Era más, inspeccionando la celda de Báez de Paiba, el alcaide encontró tinta, pluma, papel y una soga, todo fabricado por el muy resuelto Gonzalo a base de material permitido. El alcaide amenazó a Gonzalo con cien azotes, le cambió la celda y le puso cadena y grilletes.

Se supone que el reglamento no permitía tener cargado a Gonzalo con cadena y grilletes durante mucho tiempo, ya que poco tiempo después el alcaide informó al tribunal que Gonzalo seguía diciendo «cosas deshonestas» a las mujeres, pidiéndoles que pusiesen una vela en la mirilla de la puerta de la celda para que él pudiese mirarlas suspendiéndose de la soga —hecha de las sábanas—

liada de los barrotes de la mirilla de su propia celda. Se supone la risa, cantes y lenguaje libre que escandalizarían al alcaide, cuya obligación era mantener la absoluta incomunicación y secreto precisamente para incrementar el terror y sentido de culpa de los encarcelados. Incluso, decía el alcaide, era posible echar mensajes dentro de las celdas cuando los prisioneros bajaban por la ración o a vaciar en el pozo negro el contenedor de inmundeces.

El alcaide hacía hincapié en la mala disciplina de la cárcel. El motivo de sus quejas era deshacerse del ayudante, sustituyéndolo con su propio yerno. De esto, concluye Willemse, se desprende que las acusaciones hechas contra Gonzalo Báez de Paiba por su comportamiento no eran verdaderas como tampoco lo eran las acusaciones de judaizar. Y, sin embargo, de lo que otros contaron de Gonzalo podemos aceptar como exacto lo que dijo el alcaide. Éste le aseguró al tribunal que por la red de comunicaciones que estableció Gonzalo Báez de Paiba, este prisionero prometió a su mujer Catalina

[...] que su negocio no la diese cuidado porque no era nada, y que en sus descargos se lo echase al dicho Paiba todo, y que si no hacía lo que decía [...] en saliendo la había de dar de puñaladas.

Ella contestó

que no tuviese cuidado, que ella estaría firme y haría lo que la decía aunque la hiciesen pedazos.

La Inquisición tenía delante de sí a un hombre de gran espíritu, no acostumbrado a verse contrariado, y a una mujer de valor. Mientras Gonzalo se defendía en la sala del tribunal, Catalina, desnuda, avergonzada, atemorizada pero no desmoralizada, resistió la tortura. El tribunal quedó muy sospechoso pero reconoció el dudoso valor de las testificaciones de Beatriz Rodríguez y del soldado Fernando Castro de Ciudad Real. Por eso, se les leyó a Gonzalo y a Catalina la sentencia en la misma sala del tribunal, sin que tuvieran que sufrir la experiencia vergonzosa de salir en un auto de fe. Marido y mujer serían «gravemente reprendidos, advertidos y conminados». Además, serían desterrados de Toledo —lugar donde tuvo lugar el proceso—, de Madrid y de Ciudad Real, lugar de su origen. El exilio interno de la ciudad sede del tribunal, de la Corte y de los lugares que habían frecuentado los culpables, constituía parte normal de las penas impuestas.

Gonzalo y Catalina salieron de la cárcel el 27 de enero de 1657. Gonzalo había tenido razón al asegurar a su mujer que si ella se mantenía firme en la sala de tormentos, no tendría que preocuparse mucho.

Indicio de la diferente psicología de personas que vivían en una edad donde el dolor, el hambre, la enfermedad y la muerte estaban siempre cercanos, es quizás el aparente descuido de Gonzalo Báez de Paiba, ya que después de dos años de libertad, aparentemente libre de sus deudas y ejerciendo como administrador del impuesto de los millones en Medina del Campo, volvió el 23 de marzo de 1659 a ingresar en las cárceles secretas de la Inquisición.

Parece que Gonzalo judaizaba cuando se sentía más seguro en Bayona de Francia, ciudad a la cual él y Catalina se habían marchado al salir de la cárcel y donde la pobre Catalina había muerto en el parto. Denunciado por personas que evidentemente actuaban como espías entre los portugueses de Bayona, Gonzalo confesó ante el tribunal. Al salir de la cárcel en 1657, había dejado a Catalina, enferma posiblemente por el tormento que había sufrido o a consecuencia de su estado de embarazo, en casa de un médico portugués en la calle de Alcalá de Madrid, mientras él, Gonzalo, se marchó a Roma con alguna finalidad no muy clara. En el camino se paró en Bayona, decidiendo establecerse en el barrio de Saint Esprit de esa ciudad donde vivían los portugueses. Al llegar su mujer, siempre según lo que confesó Gonzalo, ella le dijo que hacía años que judaizaba. Encarcelado otra vez Gonzalo, alegó que antes de su primer proceso no judaizaba, echando la culpa de su pecado a Catalina, ya fuera del alcance de la Inquisición. Afortunadamente, el cirujano y el médico habían podido establecer que Gonzalo no era circunciso ni llevaba la cicatriz de una intervención sospechosa de tal clase. En efecto, Gonzalo dijo que, aunque judaizaba, no se atrevía a circuncidar. Dado el valor personal de este hombre, el no atreverse probablemente significaba que Gonzalo no quería dar el paso definitivo. La circuncisión podía ser observada como consecuencia de la asistencia médica o de sucesos menos formales, por lo cual constituía un riesgo grave para un judaizante que volviese a España. Sin embargo, Gonzalo explicó que aprendió la historia judía leyendo la Biblia de Ferrara, como resultado de lo que resolvió someterse a la operación. Lo extraño es que el 26 de marzo de 1659, durante su segundo proceso, el médico del tribunal asegurara a los inquisidores que Gonzalo Báez de Paiba no estaba circunciso. Entonces, ¿por qué confesó haber sufrido la operación? Es difícil aceptar la explicación de Willemse, según el cual Gonzalo confesó lo que muy fácilmente podía demostrarse como falso, para demostrar su deseo de cooperar con el tribunal. Únicamente podemos suponer que el escribano comprendió mal lo que el reo decía o, en cambio, que el circuncidador no había realizado una operación completa, pen-

sando quizá que Gonzalo iba a volver a España, sino sólo la llamada «gota de sangre» aplicable en ciertos casos. Por supuesto, tal intervención, bien realizada, no dejaría señal.

Siguiendo su confesión, Báez de Paiba dijo que volvió a Madrid, convencido de que había errado, y que estaba a punto de confesar su pecado cuando salió el puesto de administrador de millones en Medina del Campo, adonde se marchó cambiándose el nombre por el de Gonzalo Pacheco de Luna.

En esto el tribunal, que probablemente se había dado cuenta que tenía que ver con una persona con gran habilidad de invención, se demostró cansado. Únicamente le preguntaron algo que demuestra hasta qué punto la Inquisición hilaba fino en sus investigaciones. ¿Por qué al principio el reo había escondido el hecho de que su madre Clara Enríquez había sido reconciliada en 1621 por la Inquisición de Murcia? Gonzalo, cogido de sorpresa, contestó lo único posible en la circunstancia. Dijo que no lo sabía.

Esta vez el castigo era mayor. Sin embargo, como la primera vez no había tenido que abjurar de su pecado, ésta no constituía precisamente un relapso. La sentencia, leída en auto público el 21 de diciembre de 1659, condenó a Gonzalo Báez de Paiba a cárcel y hábito permanentes —lo cual significaba que quedaría en la cárcel de la Penitencia hasta que el tribunal juzgase que se hubiese corregido de sus errores— y luego a las inhabilitaciones que les correspondían a los herejes, más el destierro interno y, lo que es más significativo, de las fronteras o costas. Que no pensase marcharse a judaizar en Bayona de Francia. Atento a lo que este hombre tan ingenioso podría hacer, el tribunal le prohibió que mudara de apellido.

Pese a haber ofendido por segunda vez, el 25 de mayo de 1661, es decir, año y medio después, se le quitó el Sambenito, lo cual le permitió circular en su nuevo lugar de residencia sin riesgo del desdén público. Poco antes de la conmutación de la pena de hábito y cárcel perpetuos, otro sospechoso de judaizar involucró a Gonzalo Báez de Paiba otra vez en los rezos judíos de Bayona, diciendo que éste había sido muy diminuto en sus confesiones, acusación que no aceptó el tribunal, suspendiéndose este tercer proceso.

Sin embargo, a Gonzalo, valiente y descuidado, se le volvió a detener en 1664, siendo visitador o inspector del impuesto de los millones en Jaén y llamándose Gonzalo Pérez de Villagarcía. Esta vez le traicionaron unos detalles que salieron en su carteo con otro portugués judaizante. Durante este cuarto proceso, celebrado en el Despacho de Corte en Madrid, Gonzalo confesó haber violado la orden de destierro impuesta por el tribunal en 1661. Comparecido en 1666 ante el tribunal de Toledo, le salieron muchos testigos de car-

go. Quedó acusado de haber tomado estupefacientes para resistir el tormento en otro de sus procesos. Según su sentencia, leída el 7 de junio de 1669, y quizás a causa de haberse defendido con brío, tal como correspondía a su carácter, Gonzalo Báez de Paiba, contra quien todavía no se podía demostrar nada definitivamente, tuvo que abjurar sólo de leves sospechas. Sin embargo, su comportamiento, todo lo contrario de la sumisión que esperaba el tribunal, le valió doscientos azotes y, mucho peor, ocho años de galeras. Si había nacido en 1619 como decía, a sus cincuenta años la pena sería dura de aguantar.

Fueron los Reyes Católicos, atentos a la imperiosa necesidad de brazos que tenían las galeras reales, que recibieron del Papa el derecho de obligar a los penados de la Inquisición a servir al remo y sin sueldo los primeros años de una sentencia de cárcel perpetua. De tal manera los herejes y los bígamos, los blasfemos y falsos testigos y los que se declaraban sacerdotes sin serlo, sobre todo si se habían mostrado indóciles y revoltosos, quedaban castigados sin cargo a la hacienda de la Inquisición. Entre 1660 y 1739, los tribunales inquisitoriales de Castilla, a la tercera parte de los penitenciados con penas de infamia, se les impuso galeras. Normalmente, la pena impuesta era de cinco años. Tres años era el período mínimo, pero llegaba hasta ocho, después de los cuales volvían los penados para purgar la cárcel perpetua. En muchos casos, sobre todo de hombres mayores, el examen médico indicaba que el prisionero, por la edad, por efectos del tormento o por sufrir una hernia —aparentemente muy frecuente— no reunía las condiciones para servir en galeras. En el siglo XVIII, una pena de trabajos forzados se solía sustituir por el encierro en un presidio o un arsenal. En una fecha tan tardía como 1745, en Valladolid, dos judaizantes de avanzada edad fueron penados con diez años de galeras, además de doscientos azotes.³³ Se espera que la revisión de sus casos por la Suprema les haya perdonado esta pena tan dura, impuesta sobre 61 culpables de judaísmo que hemos encontrado en una serie de relaciones durante el siglo XVIII.³⁴

33. Relación del auto celebrado en Valladolid el 13 de junio de 1745 (British Library 4071, I, 3). De Prado Moura, p. 108, anota que Luis de la Vega, que la *Relación* señala como haber sido relajado en persona, fue sentenciado a azotes y galeras, que le fueron perdonados. ¿Es posible que el perdón se refiera a uno de los otros sentenciados a galeras?

34. Se trata de las *Relaciones de auto de fe* publicadas por el librero madrileño Serrete, dos series de las cuales se encuentran en la British Library y en la Biblioteca Nacional de Madrid.

La pena infamante de la flagelación era mucho más corriente. Se daba a hombres y mujeres por ser «tardos confidentes», «revocantes» o «diminutos», es decir, que por algún modo habían tratado de obstruir el trabajo del tribunal. En este caso, el tribunal también solía perdonar el castigo a los que por enfermedad o edad no lo podrían aguantar, imponiendo la «vergüenza pública» de salir en un burro por las calles de la ciudad, sufriendo la mofa de la muchedumbre. Esto le pasó —felizmente, dados sus 75 años— a Gaspar Manuel Cabello, castigado con su mujer, hermanos e hijos, en Sevilla en 1721. Se le impuso la pena de 200 latigazos por tardo confitente, pero se la remitieron, conmutándose en vergüenza pública.³⁵

Sin embargo, en el caso de Gonzalo Báez de Paiba, después de elevar tres súplicas, el día antes de Navidad de 1672, el Inquisidor General le perdonó las galeras donde había servido al rey durante tres años y medio. La cárcel y los sufrimientos, ¿habían pacificado el espíritu rebelde de este portugués cristiano nuevo, cuyo judaísmo, dudoso al principio, había sido claramente demostrado durante su cuarto proceso? ¿Era el fin de su judaísmo o logró escaparse de la Península? El tribunal, suponiendo que Gonzalo volvería a las andadas, le prohibió incluso acercarse a las cárceles inquisitoriales y diez leguas alrededor, ya que era culpable de fautoría, es decir, impedir la misión del tribunal dando consejos y ánimo a otros prisioneros.

35. *Relación del auto de fe celebrado en Sevilla el 14 de diciembre de 1721* (British Library, 4071, I, 4).

CAPÍTULO 7

GRANDES PROCESOS INQUISITORIALES DEL SIGLO XVII

Familiares de los Cortizos

En 1609, Antonio López Cortizos y su mujer, doña Luisa de Almeida, cristianos nuevos de Braganza, vinieron con su familia a la Corte. Don Antonio importaba especias y piedras preciosas desde el Oriente y del Brasil, además de telas de Flandes. Su hija Luisa se casó con su primo Sebastián Ferro, mientras la hermana de éste, también Luisa, se casó con otro hijo de Antonio López Cortizos, Manuel Cortizos de Villasante, que sería uno de los más famosos empresarios fiscales de Felipe IV. Manuel Cortizos, nacido en 1605 en Valladolid, empezó a la edad de 26 años a arrendar los cargos impositivos en las lanas de Castilla. Enormemente enriquecido, don Manuel llegó a ser caballero de Calatrava y secretario de la Contaduría Real, ocupando cargos destacados en la administración fiscal de Castilla.¹ Evidentemente, durante la época de Olivares, el conde-duque no iba a permitir que cuestiones de ascendencia conversa —limpieza de sangre— acarreasen problemas al decidir nombramientos necesarios para el bien del Estado.

Don Manuel y su hermano menor, don Sebastián Cortizos, nacido en 1618, negociaron enormes avances al tesoro real entre 1630 y 1650. En febrero de 1637, en la cumbre de su fama y sus riquezas, Manuel Cortizos agasajó a los reyes con una fiesta en la cual gastó cantidades inauditas, fiesta que ha debido de ser extraordinaria aun en el contexto del gusto de lujo desmesurado característico de la época. Además, a título personal, en 1642 y 1643, durante la campaña de Cataluña, Cortizos prestó ochocientos mil escudos a la reina sin querer tomar las joyas que la reina le ofreció empeñar, ni cobrar intereses.

1. Sobre estas familias y sus procesos, véase J. Caro Baroja, *Los judíos...*, II, pp. 115 y sigs.

Manuel Cortizos murió joven, en 1649. No se sabe si este cristiano nuevo portugués era demasiado poderoso para que le tocara el Santo Oficio. Sin embargo, su muerte coincidió con el auge de represión de los portugueses criptojudíos domiciliados en Castilla, y muchos miembros de la familia de los Cortizos cayeron en las redes de la Inquisición, incluso la viuda y prima de D. Manuel, doña Luisa Ferro y su madre, doña Mencia de Almeida, detenida en la Corte en 1654 y encarcelada en Cuenca. De los testimonios dados en sus procesos, el Santo Oficio aprendió muchos detalles de la vida particular de estas familias. Hoy en día, escrutando los legajos, también podemos ir formando un concepto de la clase de judaísmo que practicaban los judíos secretos y que llevaban consigo cuando finalmente abandonaban la Península para establecerse permanentemente en una comunidad libre en Amsterdam o Londres.

La recién enviudada Luisa Ferro le dijo a su prima Serafina de Almeida, según ésta, que

Su marido era muerto y ella se hallaba con tantos bienes de fortuna, quería hacer bien por su alma dando en su puerta limosna general sin exceptuar persona, en los nueve días de las horras, como en efecto se hizo, dando este cargo a su mayordomo.²

Las «horras» serían los días cuando en la tradición judía los parientes próximos del finado no trabajan, teniendo los vecinos o familiares que hacerles compañía y atender a sus necesidades durante la semana que sigue al entierro. Normalmente, los días son siete, por lo cual se llaman estos días la *shiv'a*. Sin embargo, cuando Francisco de Torres testificó en 1717, explicó las costumbres de su época, diciendo al tribunal que el período de luto intensivo duraba nueve días.³ El que la costumbre de contar nueve días era antigua viene subrayado por Beinart en su descripción de costumbres seguidas en el siglo xv.⁴

Siempre según los testimonios dados contra Mencia de Almeida, Sebastián Cortizos, hermano del finado Manuel, encontrándose temporalmente sin fondos porque su contaduría estaba cerrada, pidió a otro financiero portugués, Fernando de Montesinos, que le prestase mil ducados de plata para darlos de limosna por el alma de su hermano. El testigo siguió explicando cómo,

2. AHN, Inq. L. 132, C. 16. Proceso contra Mencia de Almeida.

3. AHN, Inq. L. 160, C. 11. Proceso de Diego López, Paz, Coronel y Quirós.

4. Beinart, *Conversos on Trial...*, p. 282.

con ocasión de la muerte inesperada de un personaje tan importante como Manuel Cortizos, se habían hecho cinco repartimientos de limosnas. En efecto, según el licenciado Páez Ferreira, que hemos visto dedicándose a espiar entre los cristianos nuevos, era

cosa asentada y común entre ellos, que dicho Manuel Cortizos [...] era judío observante de la Ley de Moisés y como tal enviaba todos los años muy copiosas limosnas a la dicha ciudad de Amsterdam, para que allí se repartiesen a judíos pobres [...].⁵

En realidad, distribuir limosnas a cambio de oraciones por el alma del muerto no es extraño tampoco al discurso católico, lo cual no es de sorprender dada la educación cristiana de los criptojudíos y el ambiente católico de su vida. Ahora bien, la intención en este caso viene claramente descrita en el testimonio. Se redactaron «listas de las personas a quienes se había de dar [limosna], que eran todas observantes de la Ley de Moisés». Otras cantidades se enviaron a Sevilla y Granada, y además a las comunidades iberooriundas de Venecia, Florencia, Liorna y Pisa, y también a los judíos que se dedicaban a la oración y al estudio de los textos sagrados en Tierra Santa, en los colegios o *yešivot* de las ciudades santas de Hebrón, Jerusalén y Safed. Se hicieron además ayunos por el alma de Manuel Cortizos *según la observancia de la Ley de Moisés* «a que hiciesen bien por su alma, que es como decir que hagan ayunos». Como se verá más tarde, el ayuno representaba el principal método de expresión de devoción religiosa de los criptojudíos. Lo importante no es que tal práctica reflejara más la automortificación católica que la costumbre judía, sino que los marranos la practicaban con intencionalidad judía y en momentos cuando la Iglesia no la mandaba.

Sin embargo, el tribunal tuvo que reconocer que no había testigo formal que depusiese contra Luisa, por lo cual su proceso fue suspendido, mientras su madre, Mencia de Almeida, suegra de Manuel Cortizos, también escapó de las garras del Santo Oficio. Su hijo, Sebastián Ferro, ex pagador general del rey, empleó a favor de su madre su red de poderosas influencias. No convenía, además, al Santo Oficio, que la vieja señora, bastante enferma, muriera en la cárcel antes de confesar. Por eso la sentencia, leída el 20 de abril de 1656, le impuso sólo una abjuración *de levi*.

5. Citado por Caro Baroja, *Los judíos...*, III, p. 121, nota 55.

La mujer criptojudía en la cárcel secreta: Juana de la Peña

La viuda de Cortizos, Luisa Ferro, tenía una amiga, Serafina de Almeida, una señora muy acomodada, que visitaba de vez en cuando a una portuguesa pobre, Mencia de la Peña, dándole limosnas para rezar y ayunar por el bien del alma de don Manuel Cortizos. Le envió además doscientos reales de plata para hacer el traje de novia, ropa blanca, un collar de azabache y medias de seda encardinada para su hija Juana, la cual cayó un poco más tarde en las redes del Santo Oficio.

El proceso de Juana de la Peña, joven casada de 24 años, es quizá uno de los más típicos de su género.⁶ Por sufrir Juana tres sesiones en la sala de tormento, lo incluimos aquí, aunque muchos de los otros elementos del proceso son también emblemáticos.

Increíblemente, el sistema de los registros de la Inquisición permitió encontrar el nombre de Juana en una testificación dada nueve años antes, el 6 de mayo de 1651, en el tribunal inquisitorial de Cuenca, por la doceañera Escolástica Gómez, la cual había testificado contra una viuda portuguesa llamada Mencia de Apena (la forma portuguesa del apellido De la Peña), que vivía en Madrid en la calle de los Jardines con sus dos hijos y dos hijas. Uno de éstos le había dicho a la niña Escolástica que eran observantes de la Ley de Moisés, y que empleaban una expresión clave para señalar los días cuando caían las fiestas judías, que para ellos eran ayunos: «*Hoy voy yo.*»⁷ ¿De qué manera —preguntaron los inquisidores a la inocente Escolástica, de pie ante ellos, o temblando de miedo o confiada en la benevolencia de los jueces— se declaraban mutuamente Mencia y sus hijos? Una vez, contestó Escolástica, Mencia estaba con su vecina, doña Gracia, y con las hijas de ésta: Felipa e Isabel. Éstas le preguntaron a las hijas de Mencia (una de las cuales era Juana) «*si iban*» a lo que ellas contestaron que sí.

Era muy poca cosa para levantar sospechas, pero el día 25 de mayo y el 2 de junio de 1651, Escolástica, vuelta a testificar, reveló los detalles de su propia familia, buscada por el Santo Oficio durante las redadas de portugueses notadas por Barrionuevo en su dietario. Abandonando su casa, la huida les fue financiada por un tal Joseph Rodríguez, a quien el tribunal apuntó cuidadosamente, incluso sus señas, cuya descripción hecha por Escolástica no tiene

6. AHN, Inq. L. 174, C. 8.

7. Folio 3, verso.

desperdicio: pequeño y gordito, con bigotes vueltos hacia arriba y que «al andar parece que se le mueve toda la panza».⁸ Se refugiaron en una posada cerca del Hospital de San Andrés. Probablemente creyéndose más seguros en un lugar concurrido, se dirigieron a la Puerta del Sol, donde quedaron detenidos ella, su madre, sus primos y un sobrino, aprendiz barbero.

Escolástica le dijo al tribunal que había visto a su familia practicar regularmente los ayunos, que en la religión de los criptojudíos sustituían los aspectos de regocijo de los días santos del calendario judío. Mencionó especialmente que solía recibir la familia un real de a cuatro de doña Antonia Brandão o Blandón, esposa de uno de los grandes financieros de la época, para pedir la intervención divina a favor de algún enfermo.

Juana de la Peña, contra quien se sacó el testimonio de Escolástica, era mujer de Julián Vázquez, que en julio de 1660 estaba a punto de encargarse del estanco de tabaco de Toledo. Antes, vivía el matrimonio en Madrid, donde en el Puerto de Moros tenían una tienda donde vendían tabaco y joyería. En sus primeras contestaciones a las preguntas de los inquisidores, Juana contestó que sus abuelos de ambas partes eran de Portugal.

Preguntada si sabía si algún miembro de su familia había sido castigado por la Inquisición, Juana no podía negar que un hermano suyo, Francisco, había sido penitenciado, porque había muerto precisamente en la cárcel después de salir en un auto con el Sambenito puesto. Dijo no saber nada de la familia de su marido. Juana y Julián llevaban nueve años casados, es decir, desde que ella tenía quince años. Al matrimonio le habían nacido cinco hijos de los que cuatro vivían, con edades de entre año y medio y seis. No es difícil imaginar la angustia de esta madre pensando en quién cuidaba a sus hijos, ya que Julián estaba preso también.

El que Juana alegara no saber casi nada de su familia y la de su marido no podía convencer al tribunal, que seguramente tenía detalles del comportamiento criptojudío de muchos de los familiares de ambos. Le preguntaron los inquisidores por el «discurso de su vida», especie de autobiografía que a menudo ofrecía un cuadro de mucho movimiento entre ciudades y casas. Juana contó que, a la edad de tres años, había sido traída desde Pastrana, su lugar de nacimiento, a la Corte.

Terminada esta primera parte de su proceso, Juana recibió la primera *monición* de rigor. ¿Sabía Juana o presumía los motivos de su

detención? Al contestar Juana negativamente, los inquisidores le dijeron, también con el formulario de uso, que el Santo Oficio no acostumbraba detener a personas sin causa justa. Con esto se terminó la sesión, firmando Juana el acta «Doña Juana de la Peña», incluso con una pequeña floritura. Poco tiempo le duraría tal confianza.

Al recibir la segunda y tercera *moniciones* de rigor, los días 21 y 27 de julio de 1660, estuvo negativa, pese a los consejos del *curador* a quien, por tener solamente 24 años, Juana tenía derecho. El tribunal nombró a don Pedro Martínez, entregándole un papel impreso recordándole las graves responsabilidades del defensor, el cual, si defendía mal a su cliente, respondería con sus bienes. Ahora bien, el defensor normalmente aconsejaba a su cliente que confesase completamente, considerando que su responsabilidad sólo le obligaba a presentar una lista de enemigos, en caso de que los testigos de cargo se incluyesen en ella. Desde luego, el *curador* no tenía el derecho de interrogar a los testigos, ni siquiera a saber quiénes eran.

Viendo que Juana se negaba absolutamente a confesar, el fiscal pidió, en un lenguaje formal que ni siquiera feminizaba sustantivos y participios, «que este reo sea puesto a cuestión de tormento». Era ésta una pura formalidad, ya que el tribunal le daría a Juana mucha más ocasión para confesar antes de llamar al verdugo. Sin embargo, oyendo lo que pidió el fiscal, Juana, valientemente, declaró que la atormentasen ahora, que se acabara la cosa y que se la dejase volver con sus hijos: «Pide que lo que se ha de hacer después se haga luego para ir a cuidar de sus criaturas.» O Juana confiaba en los pocos testimonios de su criptojudasmo que poseía el tribunal, o ya había resuelto aguantar el tormento.

El 23 de julio de 1661, el fiscal publicó las primeras testificaciones: la de Escolástica y otra aún anterior de un testigo que había visto a Juana y su madre descansando los sábados con sus mejores vestidos puestos. Juana lo negó todo. Se procedió, entonces, a la segunda serie —*publicación* en el lenguaje curialesco del Santo Oficio— de testigos. Según uno de ellos, Juana y Julián habían dicho que la Ley de Jesucristo era errónea y que el único Dios era el de Israel: «[...] que no creyese en Jesucristo ni sus imágenes —las de los Santos— porque se hacían de un pedazo de palo y se pintaban en un papel».⁹

Juana lo negó todo. Algunas semanas más tarde, el tribunal decidió que, al seguir Juana negativa, una sesión de tortura esta-

9. Folio 67, verso.

ba justificada. El 3 de octubre de 1661, a las nueve y cuarto de la mañana, esta mujer, joven esposa y madre, sufrió la vergüenza de ser desnudada por el verdugo.

Sería fácil hacer acusaciones de sadismo a los inquisidores. En esa época, y no sólo en España, la gente disfrutaba del espectáculo del castigo físico de un criminal, incluso tratándose de una mujer. Sin embargo, todo el ambiente comunicado por el acta de la sesión de tormento es de impasividad y distancia, siendo la emoción traicionada sólo por la inseguridad de la pluma del escribano.

No parece que el Santo Oficio, al emplear el tormento, tratase de forma diferente a las mujeres que a los hombres. Sin embargo, se solía posponer la sesión si la mujer estaba menstruando. El 1 de septiembre de 1656, por ejemplo, al ser bajada Catalina, mujer de Gonzalo Báez de Paiba, a la cámara de tormento, el cirujano que asistía, verificó que ella tenía la regla. La escena es de un patetismo enorme. Catalina ya había sido torturada una vez. Ahora, acompañada del cirujano, del escribano y de los inquisidores, bajando las escaleras, no es el temor al tormento lo que le atosiga, sino la vergüenza de que estos hombres vean su estado. Ella es la única mujer presente. Por extraño que parezca, dado que tantas mujeres pasaban por la cárcel inquisitorial, el Santo Oficio era una institución absolutamente masculina. Mujeres como Catalina y Juana de la Peña se encontraban solas, sin una mujer a quien hablar de temas íntimos, de su marido o de sus hijos. En la sala de tormentos, a estas mujeres se las desnudaba completamente, cuando probablemente ni siquiera sus maridos las habían visto así. Si no fuera suficiente, se puede figurar la angustia de Catalina, sabiendo que su ropa estaba manchada de su sangre. Su voz nos llega a través de los siglos en la prosa del escribano:

Y dijo la dicha Catalina de Paiba: «Señor, no por amor de Dios Vuestras Señorías me atormenten [...] no es para una mujer de mis prendas verse desnuda dos veces [...]. Por las llagas de Dios» [...] lo cual dijo con muchas lágrimas.¹⁰

El tormento procedió; el legajo contiene todos los detalles de los gritos de dolor de la mujer y de las advertencias de los inquisidores. Al fin, Juana no aguantó más. Confesó que su tía Violante Rodríguez le había enseñado la Ley de Moisés, a ayunar 24 horas cuando hacía falta, a guardar el sábado como día de descanso, cambiándose

10. Willemse, Introducción, p. xxix.

de ropa y limpiando la casa el viernes. Le había enseñado su tía que Jesús no era divino y que los confesores no podían absolver a los pecadores. Juana terminó diciendo a los inquisidores que todo esto lo había comunicado a sus primas Felipa e Isabel y a otras personas nombradas. Probablemente Juana había calculado, en los largos días que había tenido para pensar, que estas personas eran los testigos contra ella. Estaban seguramente encarcelados también, de modo que, confesando, ella no les ponía en más peligro.

Los inquisidores sospechaban lo mismo. Llamaron otra vez al verdugo. A Juana se le ligaron las cuerdas alrededor de otras partes de su cuerpo. Siguió la mujer negando. Finalmente el verdugo le practicó una técnica que resultó en que ella perdió la conciencia. Había aguantado casi dos horas de tormento. Se le llevó al hospital adonde se trasladaron los inquisidores para que Juana ratificara lo que llevaba confesado.

La próxima audiencia se celebró un mes más tarde, el 10 de noviembre. ¿Qué más sabía Juana de su tía, Violante Rodríguez? Juana, todavía muy fuerte y rebelde a pesar de sus atroces sufrimientos, buscó proteger lo más posible a su tía. Ésta, según Juana, se había marchado hace varios años a Flandes con su hermano Manuel de Amezquita, pero la pregunta de los inquisidores sugería que Violante estaba también en la cárcel resistiendo la interrogación inquisitorial. Era viuda (Juana insistía que no sabía quién había sido el marido). ¿En qué parte de la casa enseñaba Violante a su sobrina la Ley de Moisés? La finalidad de la extraña pregunta era enterarse si Violante había enseñado el judaísmo a otros. Juana contestó que en el cuarto principal de la casa de la calle de los Jardines. No había habido nadie presente, sino tía y sobrina.

¿Qué le había enseñado Violante a Juana? Ésta vivió entre los 10 y 15 años con su tía. Violante le había dicho algunas veces que ayunara, aunque sin ofrecer explicaciones, es decir, que Juana no sabía que ayunaba en observancia de la Ley de Moisés. Bajo la presión paciente de los interrogadores, Juana hizo referencia a «los tres ayunos de cada un año».¹¹

Juana estaba, sin embargo, muy lejos de hacer una confesión completa. El tribunal sospechaba que la mujer estaba mintiendo al decir que su madre Mencia de la Peña había muerto. Por otros testigos, los inquisidores creían que Mencia se había trasladado a Burgos, donde vivía con un primo suyo. Juana, sin embargo, dijo que Mencia no había contestado a sus cartas y que hacía dos me-

11. Folios 83-84.

ses que no tenía noticias de su madre, de modo que la suponía muerta. Pero los inquisidores preguntaron qué había hecho para asegurarse de la muerte de su madre. Juana contestó que había buscado enterarse preguntando a los arrieros que llegaban regularmente desde Burgos. No era una respuesta de las más convincentes. Insistieron los inquisidores: ¿Quiénes eran estos arrieros? ¿Cómo sabía Juana que venían de Burgos? No tenía a nadie, contestó a otra pregunta, que fuera por ella al correo. Pero a la vez dijo en su confusión que preguntaba por los arrieros de Burgos precisamente cuando iba al correo al inquirir si había llegado una carta de su madre. «Ella sí iba al correo —reza una nota marginal—. Luego ha mentido.»¹² Preguntada si iba o no al correo, Juana dijo que fue una vez nada más y que no tenía más que decir. Le preguntaron que por qué no había escrito una carta a Burgos para enterarse de si su madre había muerto. Contestó que estaba preocupada por su marido, Julián Vázquez, también encarcelado en las cárceles secretas del Santo Oficio toledano, y no quería que nadie supiera que Julián estaba preso.

La sospecha de los inquisidores de que Juana escondía la verdad para proteger a sus familiares, especialmente a su marido, creció cuando la mujer negó la verdad de lo que había confesado durante el tormento. Negó que su madre hubiese dicho que fuera observante, y se negó también a involucrar a sus hermanos.

Los inquisidores aceptaban que un acusado iba a mentir y a encubrir verdades, pero desafiar al tribunal negándose a confirmar lo que uno ya había confesado irritaba sobremedida a los jueces. El 23 de noviembre de 1661, entonces, el promotor fiscal despotricó contra Juana. Era obvio que mentía. No sólo estaba «impenitente y revocante», sino directamente «fautora, auxiliadora y encubridora de herejes, judaizante y observante de dicha Ley de Moisés». Este pecado afectaba también a sus hermanos muertos y a toda una serie de personas que habían confesado ser criptojudíos.¹³ En realidad, Juana no podía ser auxiliadora del delito de personas que ya habían confesado su herejía. No importaba; era la intención que contaba y Juana la tenía al revocar su confesión empleando el pretexto —inaceptable para el fiscal— de que, al serle preguntado que con quién se comunicaba, no entendía que se refería a la comunicación del judaísmo, «lo hace sólo por no descubrir los profesores de la Ley que ella debe de estar guardando». El fiscal pidió las penas más severas. El tribunal votó continuar el tormento. A estas alturas, el tribunal te-

12. Folio 86, verso.

13. Folios 102 recto a 104 verso.

nía que consultar la Suprema sobre la continuación del tormento. Envío el informe el 29 de noviembre por el correo rápido del que disponía el Santo Oficio, y ya el 10 de diciembre la Suprema había consentido. Juana aguantó el 16 de febrero de 1662 con extraordinario valor otra sesión de tormento, pero no confesó, de modo que el 9 de marzo de 1662 el fiscal produjo su tercera *publicación* de testigos.¹⁴

Uno dijo que en 1651, cuando Juana tenía solamente 13 años y estaba ya prometida (debía de ser a Julián Vázquez), el novio se acostaba cada noche con la niña en la casa de la calle Jardines. El lenguaje de estas declaraciones es muy confuso, sobre todo porque, al silenciarse los nombres de los testigos, tal como era la costumbre de la Inquisición, en el caso de familiares se emplea la expresión «muy conjunta persona». Lo que parece evidente es que el fiscal empleaba el testimonio para demostrar que la familia se preocupaba para que Juana se casara con otro criptojudío. Como se ha visto, aun antes de la expulsión de 1492, lo normal era que los conversos se casaran entre sí. En los siglos XVII y XVIII, en las comunidades libres fuera de la Península, se aceptaba siempre que un ex mariano que se declaraba observante era descendiente de judíos.

Este último testigo debía de ser Julián. Ahora Juana, después de haber sufrido tormentos por encubrir la verdad y proteger a su marido, no podía dudar de que Julián ya había cantado. A solas con Juana, acostados y prometidos, Julián «en confianza del casamiento tratado, le dijo todo lo que le había pasado con dicha persona muy conjunta de esta rea»,¹⁵ es decir, su madre, Mencia. Luego, según Julián, se declararon mutuamente ser observantes de la Ley de Moisés.

Julián había enfermado, estando acostado cuatro meses en la casa. Juana negó que los prometidos hablasen de la Ley de Moisés hasta que se mudaran, ya casados, a la joyería de la Puerta de Moros. Confesó que conversaron sobre el judaísmo algunas veces cuando doña Mencia los visitaba.

Mencia se marchó a Burgos. El testigo anónimo —seguramente el marido de Juana— había dicho que el motivo del viaje era lo que la Inquisición ya sospechaba: escaparse para judaizar en Bayona de Francia. El testigo confesó también que le escribía a Mencia a Pamplona dirigiendo la carta a «Doña Aldonza de Vitoria». En efecto, Mencia nunca se fue a Burgos. Era todo un subterfugio para huir de la justicia de la Inquisición.

14. Folios 139 y siguientes.

15. Folio 139, verso.

El fiscal siguió produciendo más testificaciones, basadas en las confesiones de otros familiares con referencia a la tienda de la Puerta de Moros, donde parece que se reunían para ayunar «los ayunos del día grande y de la Reina Ester». Eso era todo, pero, en una observación que echa luz sobre la poca intimidad de la vida en tiempos pasados, el testigo había añadido:

[...] desde la puerta de la calle se veía lo más de la casa, y como el Puerto era tan público no se atrevían a dar ocasión para [...].¹⁶

En esto Juana empezó a confesar. El tribunal notó sus largas vacilaciones, marcadas en el folio con la palabra «ojo». Efectivamente, confesó, implicando a su marido, como señaló también el notario: «Confiesa contra su marido Julián Vázquez.»¹⁷ Admitió haber observado los días santos ayunando con su madre y con sus propios hermanos. Preguntada que por qué no había confesado antes, dijo que era porque temía que Julián la matara, pero ahora se había dado cuenta que era él mismo el que había testificado contra ella. Volviendo al tema de su madre, Mencia de la Peña, Juana confesó que ésta se había ido a Bayona y que la historia del viaje a Burgos era falso. Juana había mentido para proteger a su marido, que le enviaba dinero a Mencia en Pamplona. Todavía Juana negaba saber cuánto dinero enviaba y quién lo llevaba e insistía que Mencia no le había dicho que se iba a Bayona.

El día siguiente, 10 de marzo de 1662, Juana ratificó sus confesiones. Su testimonio, aprendió, sería empleado contra su hermana y sus dos hermanos, su madre y otras personas. En la frase de rigor empleada por el Santo Oficio, Juana certificó que confesaba nombrando a sus cómplices

[...] no por odio sino por descargo de su conciencia [...]

Luego el proceso se vio listo para sentencia. Juana de la Peña sería castigada

[...] por hechura y perpetuadora de dichos delitos de Hereje, Apóstata, Judaizante y Observante de la Ley de Moisés, Perjura, Sacrilega, negativa, ficta y simulada penitente, fautora y encubridora de herejes [...]

16. Folio 140. Resulta imposible leer las palabras finales, pero la intención queda evidente.

17. Folio 140, verso, y siguientes.

La sentencia hablaba de «ciertas diligencias», lo cual se refería a los tormentos practicados, vistos como parte del delito, ya que Juana, por no confesar, había obligado al tribunal a traer al verdugo.

La sentencia impuesta por el tribunal inquisicional de Toledo no incluía la vergüenza pública, que probablemente fue añadida por el Consejo de la Suprema Inquisición como castigo por haber revocado la primera confesión que hizo. La sentencia que oyó Juana en la iglesia de San Pedro Mártir de Toledo el martes 11 de abril de 1662, rezaba:

[...] y que el día siguiente sea sacada caballera en un asno desnuda de la cinta arriba, y traída por las calles públicas e acostumbradas de esta ciudad y con voz de pregonero que publique sus delitos le sean dados cien azotes [...]

El abatimiento psicológico provocado por los años de cárcel, la separación de sus hijos y marido y el largo día de pie en el auto de fe, la emoción del acto, más el dolor y la vergüenza de ser tratada como un vulgar ladrón, probablemente terminaron destruyendo la resolución de esta valiente mujer. En menos de un año después de haber ingresado en la cárcel de Penitencia, el 9 de abril de 1663 se le quitó el Sambenito a Juana y a su marido Julián Vázquez. El comportamiento católico de la pareja debe de haber sido ejemplar.

CAPÍTULO 8

CRISIS DE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVII

Desastres políticos y naturales

Aun reconocida en 1648 la independencia de las Provincias Unidas, Castilla no encontró la paz que tanto necesitaba para poder aliviar el pesado fardo de impuestos. Había que recuperar Cataluña, reprimir rebeliones en Italia y luchar contra Inglaterra en el Caribe. Precisamente con la pérdida de Jamaica en 1655 aquella isla se convirtió en un refugio para judíos ibéricos que huían de la Inquisición.¹ En 1656 y 1657, la flota inglesa destruyó dos armadas españolas a la altura de Cádiz y en Santa Cruz de Tenerife. En esos años no llegó a Castilla la plata americana; España, bloqueada por los ingleses, estaba aislada. En 1658, España perdió Dunquerque mientras los portugueses se llevaron una victoria contra España en Elvas. Era imposible continuar. Hubo que llegar a un arreglo político, lo cual se hizo con el tratado de los Pirineos del 7 de mayo de 1659, donde se cedió Cerdeña y Rosellón a Francia. La herencia de los Habsburgo desaparecía. No se pudo recuperar Portugal, rebelde desde 1640. La derrota española a manos portuguesas del 17 de junio de 1665 fue seguida tres meses después, el 17 de septiembre, por la muerte de Felipe IV, sucedido por un hijo, Carlos II, física y mentalmente degenerado.²

La peste bubónica y otros desastres naturales constituían aspectos regulares de la vida en el siglo XVII. España fue asolada por epidemias y otras tragedias desde la gripe que desoló a Málaga en 1674, hasta las pestes de Cartagena y Murcia de 1676-1677, las de Murcia y de Málaga de 1678-1679, y la de Granada

1. Roth, *Marranos*, p. 289.

2. Véase John Lynch, *Spain under the Habsburgs*, tomo 2, «Spain and America 1598-1700» (Oxford: Blackwell, 1969) y la visión revisionista de H. Kamen, *Spain in the Latter Seventeenth Century 1665-1700* (Londres: Longman, 1980).

en este último año. Otra peste en Andalucía en el verano de 1680 fue seguida el 9 de octubre de 1680 por un terremoto, cuyo epicentro se encontraba en Málaga, y que era motivo de grandes destrucciones. Anualmente, de allí en adelante, la peste visitó a Castilla. Estos desastres tuvieron como consecuencia cosechas perdidas, inflación de precios y hambre.³

Paroxismo de la Inquisición en los últimos lustros del siglo

La decadencia de Castilla, ¿señaló también una disminución de la actividad inquisicional? Al contrario, los gráficos estadísticos de autos de fe parecen indicar un marcado auge entre 1670 y 1690, llegando en muchos tribunales a alturas alcanzadas solamente durante las primeras décadas de la actividad del Santo Oficio.⁴ Hubo 89 causas contra judaizantes vistas por el tribunal de Toledo entre 1680 y 1700,⁵ a las que hay que añadir las oídas en en tribunal secundario de Madrid, el llamado *Despacho de Corte*. Entre 1680 y 1699 fueron procesados por este tribunal 205 acusados de criptojudasismo.⁶

MÁLAGA

Precisamente en Málaga, zona víctima de tantos desastres naturales, se hicieron, entre 1668 y 1678, unas redadas inmensas, involucrando a más de quinientas personas, realizadas en esta ciudad marítima y comercial, abierta a corrientes internacionales y favorable a la fuga de los judaizantes hacia otros países.⁷ Según las acusaciones, se reunían en el campo regularmente hasta un centenar de personas para celebrar actos judaizantes. De 79 personas que salieron en el auto de 1672, 6 murieron en la hoguera y otros pidieron misericordia en el último momento, procedimiento que en ciertos casos les perdonaba la vida a cambio de una confesión completa.

3. H. Kamen, *Spain in the latter Seventeenth Century*, pp. 39 y 47-56.

4. J. Blázquez Miguel, *Inquisición y criptojudasismo*, pp. 285-315.

5. Dedieu, «Les causes de foi...», cit.

6. J. Blázquez Miguel, *Madrid: Judíos, herejes y brujas* (Toledo: Arcano, 1990), p. 77.

7. Véase el estudio de María Isabel Pérez de Colosia Rodríguez, *Auto inquisitorial de 1672: el criptojudasismo en Málaga* (Málaga: Servicio de Publicaciones de la Diputación Provincial, 1984).

Como consecuencia del auto, la ciudad se resintió de la pérdida de tantas familias comerciantes, sobre todo porque en adelante poca gente se atrevía a confiar sus mercancías a portugueses domiciliados en Málaga por miedo a los secuestros del Santo Oficio.

PALMA DE MALLORCA

En Palma, a pesar de haberse reconciliado 212 reos judaizantes en cuatro autos en 1679, el criptojudasismo se mantuvo potente, hasta tal punto que los marranos se organizaron para huir a Liorna en 1687 en un barco mercante inglés. Fracasado el intento de fuga, un gran número de causas de fe contra los criptojudíos fue completado en los siguientes tres años. En 1691, 93 personas salieron en cuatro autos de fe sucesivos, muriendo 37 en la hoguera.

La violencia inquisitorial de estos autos indica un nivel de odio y temor no igualado desde los primeros años de la actuación del Santo Oficio. La destrucción del criptojudasismo en Mallorca fue completa, si bien han quedado hasta hoy identificables los descendientes de los judaizantes, conocidos como *chuetas*.⁸

Poseemos una publicación de la época que describe los procesos y los autos mallorquines. Aunque fuertemente hostil a las víctimas, la obra del jesuita padre Garau, calificador del Santo Oficio, ofrece valiosas informaciones.⁹ En uno de los autos de fe hubo «sólo» tres pertinaces, Rafael Valls y los hermanos Caterina y Rafael Benet Tarongí. Éstos murieron proclamándose judíos. Dada la inmensa presión a la cual estaban sujetos los presos, es asombroso que hubiera personas que resistieran, delante de un público de 30.000 personas, hasta aceptar la muerte sin siquiera la ayuda del garrote.

Garau buscaba minimizar el indudable valor de los negativos. Según el jesuita, los condenados parecían como si tuvieran el Diablo en el cuerpo.¹⁰ Seguramente las emociones que sentían eran de miedo y de rabia. Según Garau, los que iban a ser relajados después de confesarse, se sentaban tranquilamente, por haber salvado su alma, mientras los otros luchaban contra las cadenas que los res-

8. Sobre la represión del criptojudasismo en Mallorca y la cuestión de los chuetas, consúltese Angela Selke, *The Conversos of Majorca: Life and Death in a Crypto-Jewish Community in XVII Century Spain* (Jerusalén: the Magnes Press, the Hebrew University, 1986). Hay una novela sobre el tema por Carme Riera, *Dins el darrer blau (En el último azul)* (Madrid: Alfaguara, 1994).

9. Francisco Garau, *La fee triunfante en quatro autos*, etc. (Palma, 1691).

10. Garau, p. 59.

tringían. Éstos incluían el negativo Rafael Valls, de cuya muerte Garau ofrece una descripción nauseabunda. Además, Garau se permite acusar a los judaizantes de ser no solamente malos cristianos, sino «malos judíos», como si tuvieran alguna posibilidad de cumplir más que mínimamente las exigencias del judaísmo.¹¹ Al escribir que algunos de ellos presumían de rabinos, podemos suponer que había jefes espirituales que sabían más que las vagas ideas del judaísmo poseídas en general por los descendientes de los conversos del siglo xv. Uno de ellos sería el mismo Rafael Valls, que en su proceso comparó la proyectada huida de Mallorca con el rescate del horno de fuego, contado en la Biblia, de Shadrach, Mesach y Abednego.¹² Sin embargo, felizmente, para el jesuita la mayoría fueron «salvados», es decir, su captura y juicio permitieron que casi todos, menos los negativos, salvaran el alma.

El gran auto general de fe del 30 de junio de 1680

Salieron 118 personas en este gigantesco auto madrileño, el último de los grandes autos enormemente costosos, cuya memoria se ha preservado en el lienzo de Francisco Rizzi y en la *Relación Histórica del auto general de fe que se celebró en Madrid en el año 1680 con asistencia del Rey don Carlos II*, de José del Olmo.¹³ En realidad, el espectáculo se celebró para que el recién casado Carlos II demostrara su celo por la fe honrando con su presencia el auto y jurando apoyar en todo la obra del Santo Oficio, como era de rigor por parte de las autoridades civiles en cada auto público. Para que éste fuese lo suficientemente magnífico para merecer la presencia real, se trajeron reos desde diversas cárceles de la Inquisición.

Imaginemos a los reos, sentados en cuatro filas de gradas a la derecha, según se mira hacia el palco real, viéndose como actores integrantes de la inaudita para ellos solemnidad, cuando, callada la muchedumbre, el Inquisidor Supremo hace pronunciar al rey las solemnes palabras del juramento. En este momento supremo, Iglesia y Estado se declaraban unidos en contra de personas a quienes el sermón iba a demostrar ser herejes impotentes contra la absoluta verdad y el poder del Santo Oficio.

11. Garau, p. 9.

12. Ibídem, p. 14: *Daniel*, cap. III.

13. Madrid, 1680. Reimpresión 1820. Véase el análisis del cuadro por María Victoria Caballero Gómez, «El Auto de Fe de 1690. Un lienzo para Francisco Rizzi (*sic*)», *Revista de la Inquisición* (1994), 3, pp. 69-140.

Después del sermón, se empezó el largo proceso de traer a los reos uno a uno desde las gradas donde estaban sentados, para oír sus sentencias. Los primeros en llegar fueron los hechiceros, los fingidos sacerdotes, los bígamos y otros por el estilo. Con el número once, María Ruiz «La Esmeralda», se empezó a leer las sentencias por judaizar. Ella abjuró *de vehementi*, sufriendo no la cárcel ni los vergonzosos azotes, sino tan sólo unos años de destierro de Madrid y Toledo. El siguiente fue más desafortunado. Manuel Díaz Sardo, que empleaba varios alias por ser estafador ya condenado por la justicia real a doscientos azotes y diez años de galeras, oyó que al volver de las galeras, si sobreviviera, cumpliría hábito y cárcel perpetua en la cárcel inquisitorial de la Penitencia. El próximo, portugués de Mogadoiro, vendedor ambulante de especias, recibió doscientos latigazos por «vario y revocante», es decir, que había cambiado y luego negado su confesión. Siguió toda una familia, los Núñez Márquez, todos naturales de Portugal: Pedro, mercader de lienzos, su hermano Jerónimo, médico del rey, Leonor, viuda del estanquero Rodrigo de Silva, y Ángela, viuda de Francisco Correa, con su hija Blanca. Todos fueron castigados con hábito y cárcel. En total, 56 judaizantes fueron reconciliados en persona; 22 fugitivos fueron relajados en estatua, y los huesos de otros 8, ya muertos, fueron llevados en cajas de madera a la hoguera, y 18 judaizantes fueron relajados en persona más un pertinaz cristiano convertido a moro —Lázaro Fernández, alias Mostafá— que se negó a renegar de su nueva fe.¹⁴

Para los judaizantes, confesos o negativos, el auto de fe llegaba como el final de los meses o años de resistencia, de dudas, de incertidumbres. Indicaba que los inquisidores habían terminado con ellos, que ya no habría más sesiones cuando, delante de los inquisidores, doctos en derecho canónico, los presos eran interrogados sobre acontecimientos que a menudo ocurrieron años atrás, o que ni siquiera comprendían bien. Estos hombres y mujeres saldrían a la luz del sol después de tanto tiempo en las celdas lóbregas incommunicadas; buscarían ansiosamente a padres, hermanos, esposos e hijos, aunque, rodeados de familiares de la Inquisición, no podrían hablar con ellos. Sin embargo, no sabían a qué atenerse, a menos que hubieran sido testigos de otro auto o hubieran reincidido en el delito de judaizar, en cuyo caso la ceremonia significaba para ellos la antesala de la muerte. Los que iban a ser reconciliados con la Iglesia no sabían su castigo hasta que se les leyese la sentencia du-

14. Sobre este auto, véase Jesús M. Vegazo Palacios, *El auto general de fe de 1680* (Málaga: Algazara, 1995).

rante el auto, mientras se avisaban de su sino con 24 horas de anticipación a los que iban a ser relajados, ya que lo importante era prepararse para la muerte en este intervalo.

Las víctimas, ¿se daban cuenta que iban a actuar en un teatro, donde contribuirían al rito, correcto en su más pequeño detalle? En el caso del gran Auto General de 1680, se anunció su celebración con un mes de antelación. Seguramente hasta en las cárceles secretas los condenados se enteraron del drama donde ellos iban a ser los protagonistas.

El cadalso construido en la Plaza Mayor para el auto de Madrid de 1680 cubría 63 por 33 metros y se elevaba a 3,6 metros.¹⁵ Era aún mayor que el estrado construido para el gran auto de Córdoba de 1655.

El día inmediato a la publicación del auto, se pregonó la fábrica del cadalso, y se remató por bajas como se acostumbra, en cuya descripción es fuerza detenerme, para que pueda la aprensión delinear la idea verdadera del teatro, que le ocupó. Tiene esta ciudad una capacísima plaza, que comúnmente se llama la Corredera, porque en ella se corren toros, y se dan al público los espectáculos, que para regocijo público usó la policía de las repúblicas en todos siglos [...].

Así describió el doctor Nicolás Martínez, médico del Santo Oficio de Córdoba, las preparaciones para celebrar el gran auto del 3 de mayo de 1655.¹⁶ Los penitentes debían ser fácilmente vistos por los espectadores. Si antes del auto todos los procedimientos inquisitoriales se cubrían de un tupido velo de secreto, ahora, en el *teatro*, las víctimas llenas de odio y rencor, o más probablemente avergonzadas, deprimidas y atemorizadas, se exponían a plena luz del día. Vefan el altar, con la cruz verde del Santo Oficio, los estrados para el predicador y la lectura de las sentencias. Todo quedaba reglamentado en su más mínimo detalle. Los penitentes, y más los ocasionales impenitentes, funcionaban como protagonistas en una tragedia clásica. Sin embargo, el teatro representaba literalmente un acto de fe para la Iglesia, las autoridades civiles y los espectadores. El auto exaltaba la fe triunfante y el desagravio a la Majestad divina que había sido ofendida por los herejes. En un acto multitudinario, con los

15. Escamilla-Colin, I, 93.

16. R. Gracia Boix, *Autos de fe y causas de la Inquisición de Córdoba* (Córdoba: Diputación Provincial, 1983), p. 579.

asientos reservados según la preeminencia social de los asistentes, el auto de fe afirmaba el poder establecido y manifestaba la buena orden de la sociedad española. En la presencia de los reos condenados a morir, el público, lleno de una curiosidad mórbida al ver a los pecadores, experimentaba una catarsis; los espectadores se iban del espectáculo, purgados de dudas, si alguna habían tenido, conscientes de que la verdad cristiana había sido reforzada y que la unidad de la sociedad civil y religiosa había sido confirmada.

Desde primeras horas de la madrugada se había empezado a preparar a los penitentes. Se les daba de comer, aunque cuesta trabajo creer que, no sabiendo su destino, podían tener ganas, sobre todo al anudarles alrededor del cuello la soga con nudos para indicar el número de azotes que iban a recibir. Se les ponían los Sambenitos, túnicas de lino burdo amarillo pintadas con la cruz de San Andrés con doble aspa, un aspa o media aspa según el grado de pecado. Las víctimas probablemente no sabían la significación de las diferentes formas de la Cruz, pero sí comprenderían pronto lo que significaban las llamas pintadas en los Sambenitos de sus compañeros. Los reconciliados que se habían escapado por los pelos de la hoguera llevaban Sambenitos pintados «de fuego revuelto», es decir, desde abajo para arriba, mientras los relajados iban vestidos de Sambenitos pintados de fuegos y diablos. Luego cada uno se ponía la coraza, pintada también con diablos o llamas. Cada reo, excepto los relajados, llevaba una vela que sería encendida después del acto de solemne abjuración y al recibir la absolución. Luego a todos se les ponía en orden, primero los absueltos con advertencias (*ad cautelam*), seguidos por los que iban a abjurar aunque no existiesen más que sospechas de su herejía (*de vehementi* y *de levi*), luego los reconciliados y los relajados, y al final las estatuas o efigies de los fugitivos, hechos de tamaño natural y pintadas con los símbolos del Santo Oficio. Finalmente, iban los cajones de huesos de los herejes ya muertos, llevados por reos de derecho común. Los huesos serían quemados, esparciéndose las cenizas para que nada quedase de la memoria de la existencia de estos herejes. Cada reo, al ponerse en marcha la procesión, andaba entre dos familiares, que exhortaban a los negativos a confesar y recibir la absolución para poder salvarse el alma aun si el verdugo les iba a quemar los cuerpos.¹⁷

17. Los detalles del orden de precedencia de las autoridades religiosas y civiles, etc., se pueden leer en C. Maqueda Abreu, *El Auto de Fe* (Madrid: Istmo, 1992), pp. 228-229.

Durante las primeras horas del auto de fe, que a menudo duraba desde la madrugada de los días calurosos del verano hasta el crepúsculo, los penitentes tenían poco que hacer: reunirse, vestirse los Sambenitos e ir andando, rodeado de familiares de la Inquisición, hasta el lugar del auto: por regla general, dentro de una iglesia. Llamados uno a uno para oír la sentencia, no debían de decir nada, hasta el momento de la solemne abjuración. Todo era espectáculo, como indican los diversos comentarios de los relatos publicados o elevados desde los tribunales de distrito a la Suprema, donde lo principal es que todo «salga bien», y que no haya nada que desdiga del prestigio del Santo Oficio en su papel de guardián de España contra la heterodoxia. Los reos desempeñaban un papel de silenciosos objetos. Es por eso por lo que se tenían preparadas mordazas para los relajados que se sospechaba iban a crear escándalo. No era que verdaderamente se temiese que el público defendiese a los herejes —al contrario, la fuerte escolta militar que a menudo acompañaba las comitivas de reos estaba allí para protegerlos contra la muchedumbre enfebrecida por su apoteosis de fe—, sino que cualquier interrupción al orden y dignidad del espectáculo desvirtuaría el prestigio del Santo Oficio. Incluso la relajación al brazo seglar del negativo, aunque podía considerarse como un fracaso de la Inquisición, que veía su deber como de salvar almas, representaba el triunfo del Bien sobre el Mal; si en el último momento los monjes asistentes se persuadían de que hubo un atisbo de arrepentimiento en la víctima, el agarramiento a manos del verdugo antes de consignarse el cadáver a las llamas, señalaba el triunfo de la verdad.

El punto alto del auto era el sermón predicado por un conocido orador. Uno de los ejemplos mejor conocidos —por haber sido contestado en un célebre ensayo por el rabino David Nieto, *haham* o jefe espiritual de la comunidad hispano-judía de Londres—, es el del arzobispo de Cranganore, Diogo da Anunciação Justiniano Alvares, pronunciada en la plaza del Rocío de Lisboa el 6 de septiembre de 1705. El predicador se dirigía directamente a los judaizantes a quienes describió como «desgraçadas reliquias do Judaísmo», asegurándolos que ni siquiera les respetaban los mismos judíos:

Vós sois o riso detestavel dos Judeos, porque sois tão ignorantes que não sabéis observar a mesma ley em que vivéis.

Hasta cierto punto, es probablemente exacto que algunos criptojudíos confundían las dos religiones. Sin embargo, si el arzobispo creía saber tanto de las comunidades judías como para aseverar

que los judíos despreciaban a los criptojudíos ibéricos (era todo lo contrario: ya veremos con cuánto honor se recordaba en Amsterdam los nombres de los mártires judíos de la Inquisición), sus conocimientos no bastaban para evitar el burdo error de declarar que aquel día de septiembre era *Purim*, la fiesta de la reina Ester, que cae siempre en enero o febrero.¹⁸

Los sermones generalmente hacían hincapié en temas que los reconciliados oírían constantemente en los meses o años de catequización que seguirían al auto, tales como las prefiguraciones cristológicas del Antiguo Testamento, incluso las indicaciones talmúdicas de que el Mesías había venido ya, la supeditación de la Vieja Ley por la Nueva, la pérdida de la Tierra de Israel, del Templo y de la libertad nacional como castigo por el crimen de deicidio.

No parece muy posible, por ejemplo, que los presos del gran auto madrileño del 30 de junio de 1680, cansados, sedientos, desesperados, intensamente ansiosos y muchos de ellos de poca cultura, llegasen a comprender la complicada fraseología de la peroración de fray Tomás Navarro, predicador del rey, al pronunciar el sermón, que debe haber durado, según las páginas que ocupa en la *Relación* de José del Olmo, por lo menos una hora, si no más. No importaba: el sermón constituía parte del auto. Como explicó fray Tomás, en un alarde de confianza que demuestra toda la seguridad de sí mismo característica del Santo Oficio:

Es semejante en todo al tribunal divino del Cielo el santo tribunal de la Fe en la tierra, pues procede con la justificación que aquél obra.

Los reos no necesitaban saber más. Para ellos, si no estaban absolutamente convencidos de su culpa ya, los ritos del auto de fe tenían esta misión. Terminado el sermón, al oír su nombre, el culpable bajaba de su sitio, para quedar de pie frente al secretario que leía su sentencia sin los méritos, o sea, los detalles de los actos judaizantes que había cometido, ya que la Inquisición creía preferible evitar los desmanes —y quizás las imitaciones— a los que un relato pormenorizado pudiese incitar.

18. Diogo da Anunciação Justiniano Alvares, *Sermam do auto da fe*, etc. (Lisboa, 1705); [David Nieto] *Respuesta al Sermón*, etc. (Villafranca [¿Londres?], sin fecha, ¿1710?); consúltense E. Glaser, «Invitation to intolerance; a Study of the Portuguese sermons preached at autos da fe», *Hebrew Union College Annual*, 27 (1956), pp. 327-385, y J. Mendes dos Remedios, «Sermões en Autos da fe», en *Biblos*, III (1927), pp. 6-17.

El castigo de los reconciliados casi invariablemente incluía la confiscación de sus bienes, si a algunos les quedaban después de haberse vendido para atender a su manutención en la cárcel. Pocos reconciliados escaparon de la cárcel de la Penitencia. Excepto en los más leves casos, o cuando se trataba de judaizantes muy jóvenes, la pena de cárcel era perpetua y frecuentemente irremisible, es decir, según el arbitrio del tribunal. Además, no era rara la imposición de azotes y, aun si éstos no se imponían por la edad o el estado físico de la víctima, ésta sufría, el día siguiente, la vergüenza de ser paseada semidesnuda por las calles más céntricas y concurridas de la ciudad, ante la mofa del público. Los reconciliados tendrían que asistir a la misa en grupos, además de atender a su propia manutención, vestidos del Sambenito, de modo que su vergüenza reluciría a los ojos de todos. Probablemente verían con cierto alivio el exilio interno que tendrían que observar después de salir de la cárcel, aunque representaba un golpe grave para los que tenían intereses comerciales en los lugares de los que quedaban excluidos. Los herejes reconciliados serían también inhabilitados para oficios o dignidades de importancia, llevar joyas o telas de alta calidad y para montar en caballo. Total, los judaizantes, que no eran criminales en el sentido de ladrones, bigamos o prostitutas, eran tratados como tales.

Al acercarse el final del largo día del auto de fe, se leía la abjuración. Al caer la noche, separados ya los relajados de los reconciliados, éstos se arrodillaban ante el altar para renunciar a su error. Los judaizantes confesos y penitentes decían lo siguiente:

Yo, fulano de tal, vecino de N, que aquí estoy presente ante vue señorías, como inquisidores de la herética pravedad, por autoridad apostólica y ordinaria, puesta ante mí la señal de la Cruz y los sacrosantos cuatro Evangelios, reconociendo la verdadera católica y apostólica fe, abjuro y detesto y anatemizo toda especie de herejía y apostasía, que se levante contra la santa fe católica y ley evangélica de nuestro Redentor y Salvador Cristo, y contra la Sede apostólica e Iglesia Romana, especialmente aquella en que yo como malo he caído y tengo confesado ante vueseñorías, que aquí públicamente se me ha leído, y de que he sido acusado; y abjuro y prometo de tener y guardar aquella santa fe que tiene, y guarda y enseña la santa madre Iglesia Romana, y que seré siempre obediente a nuestro señor el papa y a sus sucesores que canónicamente sucedieran en la santa silla apostólica, y a sus determinaciones, y confieso, que todos aquellos que contra esta santa fe católica vinieren, son dignos de condenación, y prometo de nunca me juntar con ellos, y que cuanto en mí fuere, los perseguiré, y las herejías que de ellos supiere, las revelaré y notificaré a cualquier inquisidor de la herética pravedad, y prelado de la santa madre Iglesia, dondequiera que me hallare. Y juro y prometo que recibiré humildemente

cualesquier penitencias que me son o fueren impuestas con todas mis fuerzas y poder, y las cumpliré en todo y por todo, sin ir ni venir contra nada de ello. Quiero y consiento y me place, que si yo en algún tiempo, lo que Dios no quiera, fuere o viniere contra lo susodicho, o contra cualesquier cosas o parte de ellas, que en tal caso sea habido y tenido por impenitente o relapso, y que me someto a la corrección y severidad de los sacros cánones, para que en mí, como en persona culpada de dicho delito de herejía, sean ejecutadas las censuras y penas en ellas contenidas, y desde ahora para entonces, y desde entonces para ahora, consiento que aquéllas me sean dadas y ejecutadas en mí, y las haya de sufrir cuandoquiera que algo se me probare por haber quebrantado de lo que por mí abjuro, y ruego al presente secretario me lo dé por testimonio, y a los presentes que de ello sean testigos.¹⁹

Ya que muchos de los reos eran analfabetos, el secretario leía en voz alta la abjuración. El reconciliado la repetía, pero de la relación de José del Olmo no queda claro si cada persona la repetía individualmente. Si era así, la duración de tal lectura sería muy larga. A pesar de la solemnidad de la ocasión, de la presencia de tantas autoridades eclesiásticas y personajes de alto *standing*, y de algunas compañías de soldados para mantener el orden, resultaba imposible obligar a la muchedumbre al silencio durante las varias horas —en el auto de 1680, la lectura duró hasta la nueve de la noche— necesarias para la lectura de las sentencias.²⁰ Una repetición individual de la larga abjuración hubiera sido intolerable. Esto quizás explica el hecho de que al día siguiente se volviera a leer el documento a cada reo.

Ahora llegaba el auto a su apoteosis. En las tinieblas, alumbrada la escena por cirios, los reos, de rodillas alrededor del altar, escuchaban al Inquisidor, vestido de pontifical, con la mitra puesta, hacer las preguntas de los artículos de la fe.

¿Créeis que es Dios Uno en esencia y trino en Personas, todo poderoso, sin principio, sin medio y sin fin?

Y así de seguida hasta el artículo catorce:

¿Créeis que en el fin del mundo ha de venir a juzgar los buenos y los malos, y a los buenos les dará gloria, y a los malos pena perdurable?

19. José del Olmo, *Relación...*, párrafo 155.

20. Escamilla-Colin, I. 75. El tribunal de Toledo hizo saber a la Suprema el 15 de julio de 1680 que muchos de los penitenciados en el gran auto de fe del 30 de junio, no oyeron claramente las penas impuestas a ellos.

A cada pregunta el reo tenía que responder «Sí creo».

Agotados por el largo día, y a la vez intensamente aliviados habiendo aprendido que no perderían la vida, que había esperanza, que la Inquisición se había mostrado misericordiosa ante sus pecados, los judaizantes probablemente para aquel momento habían abandonado todo vestigio de su conciencia judía, preguntándose cómo habían podido separarse de tal manera de la sociedad cristiana. Reingresar en aquella sociedad sería difícil, pero lejos de imposible. Oirían, entonces, con gran fervor, el exorcismo: «Exorcizo Te, imunde Spiritus [...]».

En este momento el coro cantaba el salmo *Miserere mei*, mientras los comisarios del Santo Oficio pegaban ligera y simbólicamente con sus varas en las espaldas de los reconciliados. Luego, cambiándose la nota, el Inquisidor empezaba a cantar el himno *Veni creator spiritus* y se descubría la Cruz Verde, símbolo del Santo Oficio, que hasta entonces había sido cubierta con un velo negro. Después de cantar el triunfal *Te Deum laudamus*, llegaba el supremo momento de la absolución de los reos, al acabar la cual los soldados descargaban sus fusiles, la banda tocaba música y se encendían las velas que llevaban los reconciliados. Constituía un momento de suprema exaltación, cuando el pecado se borraba y los culpables se reintegraban en el seno de la Santa Madre Iglesia y de la sociedad.

Diferente era la situación del relajado. Con veinticuatro horas de antelación, éste recibía la noticia de su inminente muerte, para que pudiesen los ministros turnarse, persuadiéndole que aceptase la verdad cristiana y por lo menos salvar el alma, si no el cuerpo físico. El Santo Oficio empleaba una fórmula, que el Inquisidor de servicio leía a cada relajado en su celda:

Hermano, vuestra causa se ha visto con personas muy doctas de grandes letras y ciencias, y vuestros delitos son tan graves y de tan mala calidad, que para castigo y ejemplo de ellos se ha hallado y juzgado que mañana habéis de morir. Preveníos y apercebíos; y para lo que podáis hacer como conviene quedan aquí dos religiosos.²¹

No sería difícil especular sobre el ambiente en la celda de un condenado, permanentemente acompañado de frailes duchos en la persuasión. El reo, abatido, quizá ni siquiera capaz de controlar su cuerpo, ¿podía concentrarse en lo que le susurraba al oído

21. Citado por Maqueda, p. 225.

el fraile? En la mayoría de los casos, éste informaba a las autoridades que el reo había mostrado señales de arrepentimiento, por lo cual había motivo por darle garrote, muerte que por lo menos sería más rápida que morir por efecto de las llamas.

Después de ser leídas las sentencias, a los condenados a morir se les llevaba al quemadero montados en burro, acompañados por soldados y a menudo por un tropel de gente que les dirigía insultos y gritos.

Mártires del judaísmo: Francisco Maldonado da Silva y Manuel Núñez Bernal

Algunas víctimas, lejos de negar su judaísmo ni de confesarlo, se jactaron de él, glorificando en lo que los inquisidores y la muchedumbre que presenciaba los autos consideraban un pecado que no solamente constituía una ofensa a los profundamente sentidos valores del mundo hispánico de la época, sino también una autocondena escalofriante a la perdición eterna.

Algunos conversos emigraron a América, tal vez esperando encontrar la libertad para practicar su fe sin ser molestados, entre ellos, Francisco Maldonado da Silva, médico de Tucumán, hijo de un judaizante reconciliado en 1605. Preso en 1626, estuvo trece años en la cárcel. Se negó a jurar decir la verdad por Jesucristo o por la Cruz, insistiendo en que sólo juraría por el Dios de Israel. Rechazando todos los esfuerzos hechos para convertirle, es decir, para convencerle de la verdad de la fe católica, no comió carne, practicó grandes ayunos, se circuncidó a sí mismo en la cárcel, dejando crecer la barba y llamándose Heli Nazareno, es decir, el *nazir* bíblico que no se cortaba el pelo, tal como Sansón. Contestatorio, insistió en dirigir la palabra a otros presos y hasta compuso tratados contra la Inquisición, empleando cualquier método de escribir que le viniera al alcance. Incluso en el auto de fe celebrado en Lima el 23 de enero de 1639 en el que salió, cuando se desencadenó una tormenta, dijo: «Esto lo ha depuesto así el Dios de Israel, para verme cara a cara desde el cielo.»²²

22. Isaac Cardoso, *Las Excelencias de los Hebreos*, p. 323, cit. Yerushalmi, pp. 211-212; Seymour B. Liebman, *Réquiem por los olvidados: los judíos españoles en América 1493-1825* (Madrid: Altalena, 1984. Trad. de *New World Jewry 1493-1825: Requiem for the Forgotten*, New York: Ktav, 1982), pp. 60-61. Maldonado da Silva es el héroe de la novela de Marcos Aguinis, *La gesta del marrano* (Buenos Aires: Planeta Argentina, 1991).

En un relato de este auto, el autor habla del castigo de dos rabinos que «enseñaban la apostasía y la ley muerta a muchos». Éstos eran Manuel Bautista Pérez y su cuñado, Sebastián Duarte, quienes se abrazaron al oír las sentencias. A Pérez, según el informe enviado a Madrid, «la nación hebrea lo tenía por un oráculo, entendiendo que es el primero en la observancia de la Ley de Moisés».²³

De todas las familias criptojudías, la que posiblemente fue más duramente perseguida fue la de Núñez Bernal, tres de cuyos miembros fueron relajados en persona en 1655.²⁴

Manuel Núñez Bernal, nacido en Almeida (Portugal) en 1612, se hacía llamar secretamente Abraham. Se estableció como comerciante en Écija, en Andalucía, casándose con otra cristiana nueva y criando cinco hijos en la observancia de la Ley de Moisés. Precisamente Écija resultó ser un foco de judaizantes, de modo que en el auto de Córdoba del 3 de mayo de 1655 salió gran número de ellos. El auto era público y general, celebrado en la plaza de la Corredera, la principal de la ciudad, requiriendo así graderíos y estrado y un gran derroche de dinero en soldados para mantener el orden y proteger a los condenados. El espectáculo trajo a miles de espectadores. Tres bígamos, cuatro hechiceras y una berberisca renegada tuvieron sus casos despachados primero. Hubo 36 mujeres y 42 hombres condenados por judaizar. Dos de ellos habían muerto ya en la cárcel, mientras se quemó también a las estatuas de 16 que habían conseguido huir antes de quedar presos, incluso el cajero y el criado personal de Manuel Núñez Bernal, lo cual sugiere que si los criados lograron huir, los amos deberían haber podido escaparse también, pero prefirieron afrontar su destino como mártires. Cinco judaizantes fueron relajados en persona a la autoridad civil para ser quemados vivos.

El último en ser relajado fue Manuel Núñez Bernal, descrito por el doctor Vargas, médico del tribunal, como

Judío tan pertinaz que, asistido toda la noche en la Inquisición y todo el día en el cadalso de religiosos graves y santos, cuya predi-

23. Liebman, p. 60. Para estos ejemplos de heroísmo ocurridos en Lima, véase Fernando de Montesinos, *Auto de la Fe celebrado en Lima a 23 de enero de 1639*, prefacio y p. 21 (Madrid: 1640).

24. Véase G. Matute y Luquín, *Colección de los autos generales y particulares de Fé, celebrados por el tribunal de la Inquisición de Córdoba* (Córdoba: Santaló, Canalejas y Cía., 1825); British Library manuscrito Egerton 2058; véase también C. Roth, «Abraham Núñez Bernal et autres martyrs contemporains de l'Inquisition», *Revue des Études Juives* (1936), pp. 38-51.

cación derritiera bronces y ablandara escollos [...] cansados de su protervia, se retiraban confusos.²⁵

En los grandes autos de fe, distinguidos miembros de la aristocracia consideraban como un gran honor actuar de familiares, acompañando a los reos. En este caso,

Viéndola el Excelentísimo señor Marqués de los Vélez, se llegó a él, y con un santo Crucifijo en la mano, y mucho celo cristiano en el pecho, le rogó por las entrañas de aquel Señor se convirtiese a su ley santa. Acción que dejó edificados y suavemente enternecidos a todos los circunstantes y más ostinado al infeliz, que le vio, oyó, y pasó al fuego, donde le quemaron vivo, tomando posesión las llamas [...] en su cuerpo, que continuarán las eternas del infierno en el alma [...].²⁶

De esto habría que concluir que Manuel Núñez Bernal ni siquiera consintió, *in articulo mortis*, beneficiarse del garrote del verdugo, muriéndose vivo; esperemos que perdiendo la conciencia rápidamente antes de que le tocaran las llamas.

Cuando la noticia del auto llegó a Amsterdam, la comunidad hispano-judía celebró un oficio fúnebre, pronunciando el sermón el célebre rabino Isaac da Fonseca Aboab. Los poetas judíos de la comunidad colaboraron para sacar un tomo de *Elogios que zelosos dedicaron a la felice memoria de Abraham Núñez Bernal, que fue quemado vivo sanctificando el Nombre de su Criador*.

Diego López Duro

Uno de los casos más célebres de terquedad o heroísmo, según el punto de vista del observador, fue el de Diego López Duro. De sólo 26 años, comerciante de Constantina, a poca distancia de Sevilla, quedó detenido por el Santo Oficio en 1698. El año siguiente, en auto del 20 de diciembre, recibió un castigo relativamente benigno, excepto los cien azotes que se le dieron por las calles de la capital. Tendría que quedar encarcelado un año en la cárcel de la Penitencia con el Sambenito puesto, además de perder sus bienes. Un día de 1700, asistiendo a misa, vestido con el Sambenito, junto con los otros reconciliados, en la iglesia de Santa Ana, llena

25. A. Domínguez Ortiz, *Los judeoconversos en la España moderna*, p. 97.

26. R. Gracia Boix, *Autos de Fe y causas de la Inquisición de Córdoba* (Córdoba: Diputación Provincial, 1983), p. 593.

de habitantes del barrio sevillano de Triana, Diego López Duro gritó contra el predicador agostino que declaraba la Ley de Moisés muerta y caduca: «¡Mientes, mientes! ¡Viva la ley de Moisés!» Protegido contra las iras de los presentes, detenido y vuelto a la cárcel secreta, Diego López Duro se mantuvo pertinaz en su fe, practicando lo que podía de ella en su celda. Dos equipos de tres *calificados* se relevaban entre las tres de la tarde del viernes hasta el amanecer del domingo 28 de octubre de 1703, día en que debía de celebrarse el auto, esforzándose para «poner su alma en carrera de salvación». Durante esas cuarenta horas, ¿dormiría el reo? Lo que sí se sabe es que Diego se mantuvo fuerte en su fe. ¿Creía que Dios le había salvado la vida para que pregonase su judaísmo a los cuatro vientos, muriendo por él?²⁷ La Inquisición no tenía más remedio que condenarle a ser relajado en persona, en la esperanza de que en el último momento pidiera misericordia y volviera al redil católico. Casi tres años después de haber quedado preso en cárceles secretas por segunda vez, Diego López Duro fue llevado al quemadero. Sin alterarse en medio del griterío de la gente y las persuasivas palabras de los frailes que le asistían, Diego acabó su vida. Su caso es de los pocos que han llegado a preservarse en forma plástica en una pintura mural de Lucas Valdés con el título de *El Suplicio de Diego Duro* que se encuentra en la iglesia sevillana de la Magdalena, construida al final del siglo XVII en la planta de San Pablo el Real donde tuvieron lugar muchos autos de la capital andaluza.²⁸

Leonor Margarita de Yuste

Éste es quizás el ejemplo de autoinmolación más emocionante de todos. El 7 de abril de 1720, doce personas salieron en un auto de fe en Madrid, entre ellas tres mujeres, condenadas por culpas de judaísmo: Leonor Díaz y Luisa del Valle, las dos relapsas, fueron relajadas en persona. Habiendo pedido en *extremis* confesar sus culpas, fueron agarrotadas primero y luego quemadas. Sin embargo,

27. Michèle Escamilla-Colin, II, pp. 689 y 745, sugiere que una grave enfermedad puede haber tenido una parte importante en el cambio de actitud de Diego López Duro.

28. Véase el artículo de María Victoria González de Caldas, «Nuevas Imágenes del Santo Oficio en Sevilla: el Auto de Fe», en Ángel Alcalá y otros, *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, cit., pp. 237-265; un análisis muy interesante en M. Escamilla-Colin, «Héroïsme, désespoir ou folie? Le cas de Diego López Duro», en W. Busse y M. C. Varol-Bornes (comps.), *Hommage à Haïm Vidal Sephiha* (Bern: Peter Lang, 1996), pp. 415-433.

la tercera condenada, Leonor Margarita de Yuste, de 22 años, humilde costurera madrileña, quedó impenitente. Por locura, o tal vez resolviendo acabar cuanto antes, la joven se echó en la hoguera, aunque había sido previsto que el verdugo la echaría al fuego amarrada a una viga de madera. Al Santo Oficio, evidentemente, no le gustaba nada esta especie de heroísmo, de modo que sus funcionarios secuestraron inmediatamente un romance sobre el suceso que se había compuesto y estaba ya en prensa el día siguiente.²⁹

Sin embargo, la hoguera se reservaba para los negativos y los reincidentes. Se imponía el látigo a los que se insolentaban o demostraban su confesión ante el tribunal, administrado durante el vergonzante paseo por las calles más céntricas y concurridas de la ciudad.

Como no tenemos informaciones sobre la hospitalización de los castigados después de haber recibido en muchos casos doscientos azotes, debemos concluir que la finalidad de la pena era infamante y que los castigados ni perdieron la conciencia ni sufrieron heridas de graves consecuencias o de difícil curación. No es difícil, sin embargo, imaginar el estado de ánimo de una mujer casada, quizá madura ya, desnuda hasta la cintura, montada en un burro, obligada, por una horqueta en la cual descansaba la cabeza, a mantener el cuerpo erguido, acompañada de la muchedumbre que se ríe de ella y la ridiculiza, tal como nos la pinta Goya en el número 24 de *Los Caprichos* («No hubo remedio»). En realidad, Goya nos dibuja a los alcaldes, cada uno con una vara en la mano, pero no están pegándole a la víctima, ni aparece el verdugo público, que solía administrar el castigo. La vergüenza era evidentemente la principal finalidad de este rito, que llevaba al condenado por las principales calles de una ciudad donde muy probablemente se le conocía, rodeado por el populacho que se reía, mofándose, chillando insultos y hasta tirando vegetales podridos, o peor, si no se lo impedía la escolta.

No terminaba aquí la horrenda experiencia de detención, encarcelamiento, aislamiento y separación de la familia, ansia y miedo, interrogación, posibles torturas, inaguantable anticipación de la sentencia o quizás abatimiento psicológico, sentido de culpa por haber judaizado o por haber traicionado a los cómplices, a lo mejor miembros de la propia familia del acusado, admiración o terror al aprender que algunos iban a perecer en la hoguera, y vergüenza del Sambenito y el paseo montado en el asno por entre la muchedumbre burlona. Casi siempre la pena incluía un tiempo de reclu-

29. AHN, Inq. L. 668. J. Blázquez Miguel, *Madrid: judíos, herejes y brujas...*, p. 78; Escamilla-Colin, I, pp. 79-80.

sión en la cárcel de la Penitencia, que incluso podía ser irremisible, en teoría. En realidad, la prisión importante era la Secreta, donde los prisioneros se mantenían en la incomunicación, para que no arreglasen entre ellos lo que iban a confesar al tribunal. La de la Penitencia incluso podía ser una metáfora, una especie de residencia vigilada. Aquí, la Inquisición no poseía un presupuesto para la manutención de los presos, tal como tenía que existir en las cárceles secretas, donde nadie le podía traer comida al reo ni éste podía salir a ganarse la vida. En la cárcel de la Penitencia los presos veían por su propia manutención.

Normalmente, la cárcel era una casa de vecinos, comprada o alquilada por la Inquisición de la ciudad, donde en períodos de mucha actividad se hacinaban los prisioneros en los diversos apartamentos, a menudo acompañados de sus familias. Las condiciones higiénicas eran frecuentemente malas. En 1726, por ejemplo, los prisioneros de Murcia morían de una infección contagiosa, a un ritmo de seis o siete diarios.

Habiendo sido secuestrados todos los bienes que les quedaban, los prisioneros reconciliados y que purgaban pena no tenían más remedio que mendigar, o, si podían comprar algunos productos baratos a base de crédito, venderlos por las calles.³⁰ Iban vestidos, es importante recordarlo, con la túnica vergonzante del Sambenito, lo cual les exponía a la mofa y al odio del público.

Es decir, que las condiciones físicas de la vida eran muy duras, especialmente para los que antes habían gozado de una vida de clase media o que incluso era gente muy acomodada. María Guiomar Arias, por ejemplo, mujer del negociante rico y recaudador general de la renta de millones, Francisco de Miranda, salidos respectivamente en autos de fe en Toledo el 19 de marzo de 1721 y en Madrid el 18 de mayo del mismo año, castigados los dos con hábito y cárcel permanente y doscientos azotes, ella —a sus cincuenta años y él cinco años mayor—, fue reducida a pedir humildemente al Santo Oficio que le devolviera un poco de las riquezas confiscadas de la pareja. La Inquisición le concedió cuatro reales por día.³¹

30. Véase J.-J. Le Blanc, «Nouveaux Chrétiens accusés de judaïsme, par le Saint-Office de Séville, au XVIII^{ème} siècle», en *Revue d'Études Juives* (1980), CXXXI (1-3), pp. 205-206.

31. R. de Lera García, «La última gran persecución inquisitorial contra el criptojudasmo: el tribunal de Cuenca 1718-1725», en *Sefarad* (1987), XLVII, fasc. 1, pp. 87-137. Pese a tratarse de Cuenca, María Arias figura en la lista de penitenciados del auto citado de Toledo según el registro de autos de fe de Toledo en AHN, Inq. L. 1, C. 1.

Por consiguiente, se encuentra a menudo en la correspondencia entre los tribunales de distrito y la Suprema cartas de los prisioneros pidiendo que se les ponga en libertad. El 16 de septiembre de 1702, por ejemplo, Manuel Rodríguez Moreira escribió a la Suprema pidiendo perdón —es decir, la libertad— y que se le concedieran unas ropas decentes. El 29 de marzo del año siguiente apeló de nuevo, explicando que sufría de fiebres continuas. La Suprema escribió a los inquisidores toledanos, los cuales, a su vez, consultaron al clero encargado de la dirección espiritual del penitente. Éstos se mostraron complacidos: el preso

Cumple con humildad, asistiendo con frecuencia a los templos. Padece ataques [...] ³²

No consta el resultado de la apelación elevada por Manuel Rodríguez Moreira. Esperemos que le haya sido favorable.

Otro judaizante confeso, Manuel de Robles, se quejó, el 17 de marzo de 1702, de las condiciones de la cárcel de la Penitencia de Toledo. Los inquisidores toledanos contestaron que Robles mostraba señales de verdadera penitencia. Sin embargo, añadieron:

Y en cuanto a la falta de medios, es general lamento de todos los reos que padezcan semejante prisión, siendo nuestro parecer que cumpla con el tenor de su sentencia, que es lo que debemos poner en la consideración de Vuestras Altezas, cumpliendo con su mandato.

Pese a este consejo, la Suprema decidió:

Al Consejo parece que le puede conmutar lo que falta de cumplir de la cárcel perpetua (*sic*). ³³

Es decir, que parece que por regla general la Inquisición respondía favorablemente a tales demandas de libertad por parte de los encarcelados. Éstos habían sido reconciliados en el auto, perdido sus bienes y a lo mejor sufrido pública vergüenza. Si en realidad cumplían con las exigencias de la Iglesia, ¿para qué retenerlos en la cárcel? Aquí, las condiciones físicas y hasta morales podían dejar lugar a otros escándalos, como en el caso siguiente. El 19 de abril de 1701, el tribunal toledano escribía a la Suprema:

32. AHN, Inq. L. 3155.

33. Ibidem.

Habiendo entendido por relación del Alcalde de la Penitencia que Manuel de Andrade e Isabel del Castillo reconciliados que están cumpliendo lo que se les impuso por sus sentencias, no vivían honestamente y que daban escándalo, acordamos que el preso dicho fuese puesto en la Cárcel Real y ella en la de Penitencia reclusa, y porque no puede cesar el inconveniente si vuelven a concurrir juntos, nos parece que sería bien que el dicho Manuel de Andrade pasase a otra Inquisición y en ella diese cumplimiento a lo que le está mandado por la dicha sentencia [...]

Manuel de Andrade fue enviado a Cuenca para cumplir su sentencia. Esperemos que Isabel y él se juntaran al final.³⁴

La penitencia incluía la humillante obligación de llevar puesto el Sambenito, sobre todo cuando los presos iban, como en comitiva escolar, escoltados por el alcaide de la cárcel, a oír misa en la parte reservada a ellos.

Es difícil saber si algunos reconciliados lograban reconstruir su situación económica personal a pesar de la pena accesoria, frecuentemente aplicada, de exilio interno, o si la ruina financiera de las familias terminó siendo permanente. Lo que sí se puede decir es que el Santo Oficio supo arruinar moral, física y económicamente familias enteras por el delito de ser secretos herejes.

Los peces gordos caían uno tras otro. Al ir reduciendo la corona española sus obligaciones en ultramar, los banqueros —Diego Felipe de Montesinos, que tenía el contrato de las salinas y el de la alcabala, Sebastián Cortizos, y Simón de Fonseca Piña— iban perdiendo su importancia. Para la última década del siglo XVII casi el único criptojudío importante que vivía en la Península era Francisco Báez Eminente, administrador de los almojarifazgos o aduanas de Castilla y Andalucía, y agente para aprovisionar la armada y el ejército real. Como cuenta el mercante francés Lantéry, domiciliado en Cádiz:

[...] todos estos oficios los proveía el dicho D. Francisco Báez Eminente porque eran anejos a la aduana, pero en tiempo de Carlos II se vendieron todos.³⁵

Don Francisco trabajaba con su hijo Tomás. Cierta fraile, Ángel Alberto, riñendo con ellos en Chiclana en 1677 por un asunto de telas, los trató abiertamente de judíos. Lantéry comenta:

34. Ibídem.

35. R. de Lantéry, *Memorias de R. de L..., mercader de Indias en Cádiz 1673-1700* (Cádiz: Álvaro Picardo, 1949), p. 19.

Quizás se alegrara de que lo trataran de lo que era dentro de su corazón porque los que son tocados de eso hacen gala de que los llamen judíos.³⁶

Es un comentario extraño, visto el peligro involucrado en dejar conocer lo que había «dentro del corazón». Sin embargo, Lantéry tendría motivos para escribirlo.

En realidad, los grandes asentistas y financieros criptojudíos estaban ya fuera de la península Ibérica, si bien actuaban a menudo como representantes, incluso diplomáticos, de España o Portugal. Una de las más interesantes familias era la de los Curiel, conocidos en Portugal como Nunes da Costa.³⁷ Diversos miembros de esta familia sufrieron encarcelamiento y tormento en las cárceles del Santo Oficio, mientras Duarte Nunes da Costa ocupó cargos importantes en la vida de la comunidad hispano-judía de Amsterdam.

Dos ex marranos portugueses, Antonio Álvarez Machado e Isaac Pereira, proveyeron material a Guillermo III de Orange en su lucha contra Jaime II de Inglaterra en 1688. Incluso el primer judío portugués en Inglaterra que recibiera un título de caballero del rey por sus servicios fue *sir* Solomon de Medina (1650-1730). El más conocido en Inglaterra fue quizás Joseph Cortissos (1656-1742), descendiente del famoso don Manuel Cortizos, tan importante en Madrid en la década de los 1640. Joseph proveyó material y comestibles a los ejércitos ingleses durante la Guerra de Sucesión que siguió a la muerte de Carlos II de España en 1700. Perdió una fortuna, pasándose el resto de su vida tratando de recuperar lo que había gastado en el servicio de su país adoptado, el cual, sin embargo, le dio libertad para vivir según le mandaba su conciencia.³⁸

El que estos hombres fueran judíos no obstó para que, como los Nunes da Costa, sirvieran a Portugal, ni que, como Isaac Nunes (Manuel) de Belmonte, más tarde incluso barón de Belmonte, sir-

36. Lantéry, p. 184.

37. Véase Jonathan Israel, «Duarte Nunes da Costa (Jacob Curiel) of Hamburg. Sephardi nobleman and communal leader 1585-1664», en *Studia Rosenthaliana* (1987), XXI, pp. 14-34; también Edgar Samuel, «The Curiel family in 16th century Portugal», en *Transactions of the Jewish Historical Society of England* (1988-1990), XXXI, pp. 111-136.

38. Véase Charles Rubens, «Joseph Cortissos and the War of Spanish Succession», en *Transactions of the Jewish Historical Society of England* (1970-1973), XXIV, pp. 114-133, artículo fundamentado en los papeles de Cortissos, archivados en la Universidad de Southampton; David S. Katz, *The Jews in the History of England* (Oxford: Oxford University Press, 1994), pp. 157 y sigs.

viera a España.³⁹ Éste, que profesaba públicamente el judaísmo, era agente general de España en Amsterdam.

Los Curiel, o Nunes da Costa, figuran también en la historia de los esfuerzos de parte del rey portugués João IV (1640-1656) para favorecer y atraer el apoyo financiero de los *cristãos novos*. Personaje de importancia en este asunto era el jesuita padre António Vieira, predicador del rey.⁴⁰ Vieira estaba convencido de que el comercio portugués exigía el regreso de los judíos y que la Inquisición necesitaba una reforma profunda. Sin embargo, y a pesar del apoyo real, las Cortes de Portugal seguían hostiles a los cristianos nuevos. Vieira propuso al rey que se readmitiera a los mercaderes judíos que ahora vivían fuera de Portugal. Por primera vez, parecía posible que los bienes de los nuevos cristianos iban a ser protegidos contra las confiscaciones practicadas por la Inquisición, única manera, en la visión de Vieira, de fomentar el comercio y devolver riquezas a Portugal. La consecuencia de esta actividad política del padre Vieira y otros fue el establecimiento, el 10 de marzo de 1649, de la Companhia Geral do Brasil.⁴¹ Esta empresa iba a mantener una flota de 36 galeras con el fin de proteger el comercio contra España y Holanda.⁴² Portugal tenía que importar azúcar, tabaco y otros productos desde el Brasil, donde una flota holandesa acababa de levantar el asedio de Recife, para poder importar trigo y mantener sus fuerzas militares y navales. Efectivamente, fueron cristianos nuevos portugueses los que pagaron una armada para levantar el bloqueo de Bahía. Uno de los más señalados era Duarte da Silva (1596-1688), dueño de una de las más importantes casas de comercio de Lisboa, cuyo encarcelamiento en diciembre de 1647 fue motivo de graves movimientos desfavorables a Portugal en los mercados internacionales.⁴³ Duarte Nunes da Costa, agente en Hamburgo de la monarquía portuguesa, y su hijo Jerónimo, en Amsterdam, avanzaron fondos para financiar la armada portuguesa.⁴⁴ Duarte da Silva, por su parte, sufrió tormento, siendo obligado a ab-

39. Sobre Belmonte, véase Caro Baroja, *Los judíos...*, II, p. 165. Sobre el tema de los agentes judíos en general, véase J. Israel, *European Jewry...*, pp. 136-137.

40. J. Lúcio d'Azevedo, *História de António Vieira*, 2 tomos (Lisboa: Texeira, 1918-1920), I, pp. 79-80.

41. Documentos originales en British Library Additional Manuscripts, n.º 20951.

42. Mendes dos Remedios, II, 362. Sobre la Companhia do Brasil, véase C. R. Boxer, «Padre Antonio Vieira, S. J. and the Institution of the Brazil Company in 1649», *Hispanic American Historical Review* (1949), XXIX, pp. 474-497.

43. Una visión interesante del efecto de la Inquisición sobre la economía de Portugal se encuentra en L. M. E. Shaw, «The Inquisition and the Portuguese Economy», *Journal of European Economic History*, 18, pp. 415-431.

44. Lúcio d'Azevedo, *António Vieira*, II, 135-136.

jurar *de vehementi*. Para retenerle al servicio de Portugal, las autoridades portuguesas hicieron un esfuerzo para compensar sus sufrimientos. Incluso en 1662 se trasladó a Inglaterra para tratar la cuestión de la boda de Caterina de Braganza con Carlos II de Inglaterra. Su hijo, Francisco, al servicio de España aunque domiciliado en los Países Bajos, se vio ennoblecido, y el nieto, Isaac da Silva Solís, vivió abiertamente como judío.⁴⁵

En realidad, el Santo Oficio era demasiado poderoso en Portugal para que se introdujesen nuevas ideas, aunque éstas no sugiriesen nada que se asemejase a la tolerancia religiosa ya existente en Holanda y a punto de ser aceptada en Inglaterra. Nadie podía albergar esperanzas sobre el tema al ver las muertes en la hoguera, el 15 de diciembre de 1647, de Isaac de Castro Tartas, traído a Lisboa desde Brasil, y, el 1 de diciembre de 1652, de Manuel Fernandes Vila Real, ex cónsul general de Portugal en París.

Se hundieron las esperanzas de un trato más favorable para los cristianos nuevos cuando el 11 de junio de 1670, éstos fueron culpados del robo y desecración de objetos del culto de un convento, probablemente responsabilidad de un ladrón corriente. Se procedió a una redada de comerciantes *de la nação*. La Inquisición rechazó propuestas en el sentido de tratar a los aproximadamente 90 detenidos con benevolencia a cambio de ayuda financiera, ofreciendo fondos para equipar un ejército de 5.000.⁴⁶ Todo terminó en agua de borrajas ante el temor del Santo Oficio y de las Cortes de que cualquier liberalización animaría el regreso y la *infección* de Portugal de judíos que vivían abiertamente como tales en otros países. Lejos de adoptar la visión de Antonio Vieira, se reforzó el reglamento de limpieza de sangre en lo que se refería a cualquier oficio público y las carreras de medicina y derecho.

Los argumentos esgrimidos en Portugal se asemejaban a los empleados en España cincuenta años antes. Entonces, se recordará, las protestas de la Inquisición portuguesa tuvieron mucha importancia en disuadir a Olivares y a Felipe IV de sus proyectos para favorecer a los conversos. En Portugal, a finales del siglo XVII, eran también las protestas de la calle las que prohibieron que las ideas de Vieira fructificasen. El 2 de mayo de 1674 los *cristãos novos* elevaron una solicitud al Papa pidiendo un perdón general. Las Cortes portuguesas objetaban al propuesto perdón y a la reforma de los procedimientos del Santo Oficio. En Roma, no obs-

45. J. Caro Baroja, *Los judíos...*, II, pp. 134-138.

46. Carl A. Hanson, *Economy and Society in Baroque Portugal 1668-1703*, (Londres: Macmillan, 1981), cap. IV.

tante, los conversos tenían unas bazas. La Inquisición portuguesa acababa de quemar a dos monjas probablemente inocentes, mientras los mercaderes conversos habían ofrecido 500.000 cruzados a la católica Polonia para ayudar a ese país en su lucha contra los otomanos. Como resultado, la Santa Sede mandó, el 16 de octubre de 1674, suspender las actividades inquisitoriales en Portugal.⁴⁷ Poco tiempo duró, sin embargo, esta prohibición. La Santa Sede devolvió el 22 de agosto de 1681 sus plenos derechos de funcionamiento a la Inquisición portuguesa, la cual procedió a celebrar autos con 988 víctimas entre 1682 y 1692.⁴⁸

Es decir, en vísperas del siglo de las Luces, el Santo Oficio parecía todavía enérgico en la lucha contra el criptojudasmo. Ahora tenemos que volver a España para investigar la enérgica sobrevivencia del criptojudasmo incluso durante el siglo XVIII, sobrevivencia que provocó una respuesta sangrienta por parte de la Inquisición.

47. Hanson, p. 97.

48. Mendes dos Remedios, II, 392. Shaw, artículo citado, ofrece la cifra de 1.329 cristianos nuevos procesados entre 1681 y 1692.

CAPÍTULO 9

MUCHÍSIMO JUDAÍSMO SE ENCIERRA EN ESPAÑA¹

El economista y arbitrista Francisco Máximo de Moya Torres, autor de esta aseveración, contenida en un informe elevado al rey en 1727, no tuvo reparo en denunciar la supervivencia del cripto-judaísmo en España, ya dos generaciones después del gran auto de fe de 1680. Las acusaciones presentadas por Moya Torres para justificar la caza al judaizante, casi no habían cambiado en más de doscientos años, desde los días de Andrés Bernáldez, cura de Los Palacios, que presencié la salida de los judíos en 1492. Escribe Moya Torres:

... tan vil gente está escondida, infectando tanto. [...] Es el ordinario vivir de éstos, Señor, el logro, la usura; sus ejercicios médicos, renteros, mercaderos, confiteros, y todos sus oficios son de haraganes; son manosísimos y astutos, se vengán de la sangre cristiana.²

Moya Torres acusa a los judaizantes de transferir sus fondos fuera de España a sus correligionarios en Liorna y otros lugares. Todos los judaizantes son ricos, insiste, lo cual se debe a sus engaños, ya que la Inquisición confiscó los bienes de sus antecesores. Han cambiado sus apellidos y se han casado con cristianos viejos.

La solución de Moya Torres, propuesta a menudo por los que, un siglo antes, elevaban consultas sobre el mismo tema a Felipe IV, consiste en expulsar a los judaizantes una vez que se les ha impuesto un castigo fuerte. Alternativamente, Moya Torres sugiere que se les mute físicamente para que, de quedarse en España, sean fácilmente identificables y sujetos a un riguroso control.³

1. Francisco Moya Torres, *Memorial al Rey Felipe V, acerca del mal universal de España y modo de remediarlo* (sin lugar, sin fecha, circa 1727), párrafo 283.

2. *Ibídem*, párrafos 283-284.

3. *Ibídem*, párrafo 290.

Moya Torres no era el único escritor antijudío. En 1720 y de nuevo en 1731 se volvió a editar el conocido libro del padre Torrejoncillo, *Centinela contra judíos puesto en la torre de la iglesia de Dios*, de 1674, imitado en 1736 por el *Mayor Fiscal contra judíos* de Antonio de Contreras. Es decir, que, pese a lo que debe haber sido un número mínimo de personas que realmente practicaban el judaísmo en España, y aunque los descendientes de los conversos de 1492 en España y de los portugueses inmigrados en su inmensa mayoría debían de haber sido completamente asimilados a la población general, Moya Torres y los otros escritores antijudíos insistían en que los supuestos defectos morales y físicos de los judíos se transferían a sus descendientes a pesar del bautismo. En las obras de Moya Torres y otros como él, «páginas, capítulos, obras enteras se suceden, todos obsesionados por una inexistencia objetiva: el judío».⁴

En realidad, siguiendo el punto de vista de tales autores, la multiplicación de autos de fe y de sus víctimas judaizantes en la segunda mitad del siglo XVII, lejos de desarraigar el criptojudaísmo de España, lo habría aumentado, ya que la corriente de pensamiento que representaba Moya Torres creía que el descendiente de un judaizante culpado por el Santo Oficio era por antonomasia sospechoso.⁵

La pregunta a plantear, entonces, es si, aun totalizando las víctimas de la primera parte del siglo XVIII, se llegaría a una cifra suficiente para provocar los temores de Moya Torres.

En una rama, la del estanco de tabaco, se prohibió, por lo menos en teoría, la participación judía, ya que en 1725 Felipe V mandó que el arrendamiento del estanco de tabaco no fuese permitido a los judaizantes penitenciados.⁶ De las profesiones de los judaizantes del siglo XVIII citadas en las relaciones de los autos, parece que la administración del estanco de tabaco —a niveles que variaban desde el del simple estanquero de un pueblo hasta el gran administrador de un reino— constituía la ocupación descrita como suya por un importante número de judaizantes cuando comparecían ante el tribunal inquisitorial. Efectivamente, tal profesión era de las más especulativas, ya que los arrendadores se comprometían a vender ciertas cantidades estipuladas además de recaudar el tributo.⁷ Posiblemente la gran participación de los judaizantes en el comercio del tabaco se debiese a que se empleaba más tabaco en la

4. Henri Méchoulán, *Le sang de l'autre ou l'honneur de Dieu: Indiens, Juifs, Mauresques au Siècle d'Or* (París: Fayard, 1979), p. 119.

5. Moya Torres, pp. 121-127.

6. R. de Lera, artículo citado.

7. Huerga Criado, p. 120.

época, donde hubo un marcado incremento en la producción de nuevas mezclas de tabaco en Amsterdam, sede de la más importante comunidad de judíos peninsulares.⁸ Es notable la frecuencia con que se encuentra en los inventarios de bienes personales secuestrados al detenerse una persona, incluso mujeres, una cajita de tabaco. Ahora bien, el que muchos judaizantes fuesen estanqueros no quiere decir que la mayoría de los administradores del tabaco en España fueran criptojudíos ni que los que lo eran sirviesen a España peor que los otros.

La llamarada final de la guerra inquisitorial contra los criptojudíos empezó con una ola de detenciones realizadas desde 1715 en adelante, seguida por unos doce años en que tuvieron lugar, casi mensualmente, autos en casi todas las ciudades donde había tribunales. El fenómeno seguiría, con intervalos cada vez mayores, hasta los 1740. Había habido, sin embargo, cierto declive de la acción inquisitorial entre finales del siglo xvii y 1715, debido al caos y desorden motivado por la Guerra de Sucesión al trono de España.

En realidad, durante la gran represión del criptojudaísmo realizada en las décadas finales del siglo xvii, el Santo Oficio, no pudiendo hacer frente a los importantes gastos inherentes a su actividad, había sido obligado en 1677 a reducir drásticamente la nómina de sus funcionarios.⁹ El 12 de mayo de 1693, una Consulta Real sugería incluso limitar el ámbito jurisdiccional del Santo Oficio, ya que la Inquisición actuaba en menoscabo hasta de los jueces reales. Esta cuestión adquiriría, en los primeros años del nuevo siglo, importantes dimensiones.¹⁰

Carlos II murió el 1 de noviembre de 1700 sin dejar heredero, aunque el rey y el Consejo del Estado habían nombrado a Felipe de Anjou como sucesor, por lo que éste, como Felipe V, hizo su entrada oficial en Madrid en abril de 1701. La consecuencia fue la declaración anglo-holandesa de guerra contra Francia de mayo 1702 en defensa de la candidatura de Carlos de Habsburgo.

Mientras tanto, estando Felipe V fuera de España, haciendo la guerra en Italia, su mujer, María Luisa de Saboya, ayudada por

8. J. Israel, «The Economic Contribution of Dutch Sephardi Jewry to Holland's Golden Age, 1595-1713», en *Empires and Entreports; the Dutch, the Spanish Monarchy and the Jews 1585-1713* (Londres: Hambledon Press, 1990), pp. 417-447.

9. José Martínez Millán, «La persecución inquisitorial contra los criptojudíos a principio del siglo xviii: el Tribunal de Murcia (1715-1725)», en *Sefarad* (1989), XLIX, fasc. 2, pp. 307-363.

10. Ibídem. Véase también M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956), II, p. 407.

la poderosa dama mayor de la cámara, la viuda princesa de Ursinos, por su experto francés en cuestiones de Hacienda, Jean Orry, y el embajador francés Michel Amelot, junto con el confesor real Padre Robinet, siguió poniendo orden en la estructura burocrática española. En 1703 se firmaron órdenes anulando comisiones y nombramientos hechos sin real consentimiento, y se instituyó un control rígido de finanzas, sobre todo en lo que tocaba a los bienes confiscados donde el Santo Oficio retenía un porcentaje de lo que debía ser entregado a la Hacienda Real.¹¹ Las reformas, es importante subrayarlo, no iban en la dirección de recortar los derechos de la Inquisición en lo que se refería a la represión de la herejía, sino de limitar sus privilegios cuando éstos entraban en conflicto con los del rey y del Estado. En esto, personaje clave era Melchor de Macanaz (1670-1760).

Este distinguido estadista y jurista, sin parentesco con los engranajes del poder ni salido de uno de los colegios mayores, vivero de los grandes administradores, desarrolló una política regalista y centralizadora al estilo borbón. Naturalmente, hizo muchas enemistades, sobre todo como juez de Confiscaciones en Valencia, castigando a los que habían dado su apoyo al archiduque Carlos. Aunque la Inquisición había apoyado a Felipe V, Macanaz entró en conflicto con la Iglesia, que no le perdonaría.¹² En efecto, se le excomulgó públicamente. Sin embargo, los años entre 1709 y 1714 fueron para Macanaz años triunfales. Participó activamente en la política centralizadora de Felipe V, sobre todo en lo que se refería a las regalías, es decir, los derechos del rey en relación con los privilegios de la Iglesia. En noviembre de 1713, Macanaz fue nombrado fiscal general del reino. Efectivamente, ese año marcaba el apogeo de Macanaz, momento en que se esforzaba, junto con la princesa de Ursinos y los consejeros franceses, para establecer la independencia de España de la Santa Sede. Ese año redactó por encargo de Felipe V un documento donde negaba a Roma todo derecho judicial sobre la Iglesia española y sobre el Santo Oficio. Debe considerarse la propuesta reforma, sin embargo, no como un ataque contra la Iglesia, sino como parte de la amplia reforma borbónica, que buscaba abrir la puerta a una clase nueva de abogados y funcionarios, *desaristocratizando*, para decirlo así, a la administración. Macanaz pensó poner límites a la

11. Lea, II. 336.

12. Sobre Macanaz, véase Carmen Martín Gaité, *Macanaz, otro paciente de la Inquisición* (Madrid: Taurus, 1970). Título original *El proceso de Macanaz: historia de un empapelamiento* (Madrid: Moneda y Crédito, 1969).

jurisdicción del Santo Oficio, someterla a la autoridad del Consejo de Castilla, reducir su personal, privilegios fiscales e inmunidades, y reformar sus procedimientos.¹³

Ahora bien, Macanaz sólo buscaba poner al Santo Oficio completamente bajo el poder real. Hasta propuso establecer un control sobre las confesiones realizadas *in articulo mortis*, para poner freno a aquellos sacerdotes que inducían a los moribundos a legar sus bienes a la Iglesia. La propuesta no tuvo éxito; sin embargo, serviría como prueba de la impiedad del estadista.¹⁴

En una carta al rey del 7 de febrero de 1714, Macanaz escribió, con indebido triunfalismo,

... a todo el estado eclesiástico secular y regular que, como VM sabe, tiene más poder que VM mismo, se le ha contenido.¹⁵

La «Inquisición oprimida» se convirtió en un arma de xenófobos contra la influencia francesa y contra Macanaz.¹⁶ En la primavera de 1714, crecía la hostilidad contra Macanaz y contra el ministro francés Orry. Éste trataba de incluir en sus reformas financieras a la Iglesia para divertir sus riquezas a la Hacienda Real que necesitaba fondos para suprimir a los todavía rebeldes catalanes.

Las propuestas de reforma fueron incluidas en el llamado *Pedimento de los Cincuenta y Cinco Párrafos*, compuesto por Macanaz, condenado en julio de 1714 por el Santo Oficio. Macanaz incluso proponía suprimir la autonomía de la Iglesia en lo que se refería a las dispensaciones concedidas a las uniones matrimoniales entre parientes próximos, a la independencia judicial de los nuncios, al nombramiento de obispos y a la gravación tributaria de las órdenes religiosas. Sin embargo, es importante subrayar que no hubo ninguna propuesta en lo que tocaba a la obligación de la Inquisición de atacar la herejía.

El 12 de septiembre de 1714 cayó Barcelona a las fuerzas de Felipe V, con lo cual terminó la guerra.

13. A. Álvarez de Morales, *Inquisición e Ilustración 1700-1834* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1982). Para detalles de las propuestas de Macanaz para defender las regalías, véase J. C. Galende Díaz, «El Santo Oficio y los primeros borbones», en *Hispania* (1988), XLVIII, 169, pp. 553-598.

14. Martín Gaite, pp. 223-224.

15. *Ibíd.*, p. 305.

16. Véase B. Bennassar, *Inquisición española, poder político y control social* (Barcelona: Crítica-Grijalbo, 1981; primera edición, París 1979), p. 334. *Historia de la Inquisición en España y América*, cit., I, p. 208.

La muerte, el 14 de febrero de 1714, de María Luisa de Saboya, protectora de Macanaz, de Orry y de la princesa de Ursinos, desencadenaría la caída del estadista. El ahora viudo Felipe V se casó, el 24 de diciembre de 1714, con Isabel Farnese, sobrina de Mariana de Neoburgo, viuda de Carlos II. Quedaron destituidos Orry, Macanaz y el padre Robinet, tomando posesión de su cargo el nuevo inquisidor general Francisco Giudice.

Éste, que guardaba un rencor personal contra Macanaz por haberle impedido, siendo extranjero, acceder a la sede arzobispal de Toledo, condenó al estadista. Enemistado también con la nueva reina, Macanaz cayó el 7 de febrero de 1715.¹⁷ La paz política y la caída del temible enemigo constituyeron un estímulo fuerte para el Santo Oficio. Macanaz, temiendo lo peor, se refugió en Francia. La Inquisición embargó sus bienes y le abrió un expediente, en el cual, a pesar de investigar la historia familiar del estadista, no se consiguió demostrar una ascendencia conversa.¹⁸ Técnicamente, si algún antecesor hubiera sido culpable de judaizar, se podría alegar que Macanaz había ocupado ilegalmente el cargo de fiscal general. Sin embargo, la investigación probablemente buscaba involucrarle en una acusación de judaizar.

La gran paradoja de la actitud de la Inquisición hacia Macanaz es que el estadista iba a escribir, probablemente alrededor de 1733-1734, una obra titulada *Defensa Crítica de la Inquisición*, en la cual, según el título:

confunde con sus propias razones a los Herejes Calvinistas, Luteranos y otros, y no pocos Católicos engañados por ellos... siendo la Inquisición la más justa y la más conforme a la piedad religiosa y a la caridad cristiana.¹⁹

En realidad, la Inquisición había apoyado la causa de Felipe V, sobre todo con una orden del 9 de octubre de 1706 que había obligado a los confesantes denunciar a los confesores que les aconsejasen rebelarse contra el rey Borbón. Una vez terminada la guerra, Felipe V continuó concediendo al Santo Oficio la autonomía que

17. A. Martínez Albiach, *Religiosidad Hispana y Sociedad Borbónica* (Burgos: Facultad Teológica del Norte de España, 1969), p. 446.

18. Martín Gaite, p. 320.

19. Madrid: Antonio Espinosa, 1788. La British Library posee un manuscrito (Egerton 342) de esta obra, descrita por Enrique Llamas, *Documentación Inquisitorial: Manuscritos españoles del siglo XVI existentes en el Museo Británico* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1975).

siempre había gozado.²⁰ Incluso, el 28 de marzo de 1715, Felipe V hizo pública retracción de su apoyo a los proyectos de reforma de Macanaz. En una carta circular dirigida a los tribunales del Santo Oficio, escribió que había sido «influido y siniestramente aconsejado [...] pero ahora, sólidamente informado [...]», pensaba dar apoyo total a la Inquisición.²¹

Probablemente, entonces, no hubo fondo para las declaraciones hechas en 1718 delante de la Inquisición de Toledo por Antonio Rodríguez Carrasco, según el cual le habría dicho una judaizante, María de Tudela, que Macanaz era un judío que se había marchado a Liorna (en realidad se exilió a Francia).²² María de Tudela, que evidentemente repetía lo que ella oía en las conversaciones del mundillo judaizante donde había vivido antes de quedar detenida, dijo que si el Santo Oficio detuviese al conocido médico y judaizante doctor Zapata, el rey lo pondría en libertad, tal como le había hecho a Macanaz. Junto con esta declaración, María de Tudela dijo que otra familia judaizante, los Carrillo, tenía una amistad íntima con la princesa de Ursinos.

Se puede preguntar, entonces, si la notable energía desplegada por la Inquisición desde 1715 en adelante tenía algo que ver con una grave recrudescencia del criptojudaísmo, debida posiblemente a la debilidad del Santo Oficio durante los primeros quince años del siglo.

La Inquisición en los primeros años del siglo xviii

A pesar del caos ocasionado por la guerra, no había habido solución de continuidad en la actividad inquisicional contra el criptojudaísmo. Incluso durante los primeros años del siglo hubo procesos por judaizar. Se ha calculado un total de 441 víctimas en 70 autos entre 1701 y 1715.²³ Los castigos impuestos eran ligeros, salvo algunas relajaciones en Valladolid, donde el quinquenio 1700-1706 vio muchos detenidos y 7 autos, que reflejan

20. *Historia de la Inquisición en España y América*, I, 233.

21. AHN, Inq. L. 1324, folio 312, citado por Martínez Millán, artículo citado.

22. AHN, Inq. L. 160, C. 11, folios 54v-56r. Los testimonios de María de Tudela y de Antonio Rodríguez Carrasco se encuentran cosidos dentro de otros procesos donde tales testimonios mencionan a los acusados. Sobre esto, véase Julio Caro Baroja, *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, III, 69.

23. Escamilla-Colin, I, p. 47. De estos 441 castigados, la autora no dice cuántos lo fueron por judaizar, aunque podemos suponer que la gran mayoría lo serían.

muchas detenciones realizadas antes de 1700, probablemente de portugueses que pasaban por Salamanca camino de España o incluso de Francia.²⁴ El total de reconciliados y relajados en los autos celebrados en el muy enérgico tribunal de Valladolid entre 1699 y 1704 es de 147, incluso 10 relajados en persona. Parece, sin embargo, que la violencia del tribunal vallisoletano no encontró paralelo en otros tribunales hasta los 1720. En Toledo, por ejemplo, la década entre 1705 y 1715 arroja cifras mínimas de causas de fe,²⁵ entre otros motivos por el estado caótico político que afectó inevitablemente al Santo Oficio.²⁶ En Sevilla, en autos de 1702, 1703 y 1715, hubo 50 reos.²⁷ Un estudio del Santo Oficio de Valencia demuestra la funesta condición financiera de aquel tribunal durante los años de guerra.²⁸ En Granada, un tribunal muy activo, contra 39 autos celebrados entre 1680 y 1700, hubo sólo 17 entre 1700 y 1720,²⁹ la mayoría después de 1715, año en que empezó la ola de detenciones de judaizantes en Granada, Córdoba y Murcia.³⁰

Si bien la reducción en la actividad inquisitorial entre 1705 y 1715 puede ser coetánea al auge de la princesa de Ursinos, de Macanaz y de los ministros franceses, en realidad no hubo nada que sugiera que el ambiente político pusiera cortapisas a la detención y procesamiento de judaizantes. El auge en la actividad contra los judaizantes después de 1715 puede considerarse debido a la recuperación económica que llegó con la paz, a la reacción contra el peligro, ya ahuyentado, representado por la actitud regalista de Macanaz y sus asociados, y quizás a la ausencia de posibles presiones ejercidas por importantes personajes entre los judíos de origen hispánico que antes habían ejercido a favor de España gran influencia como proveedores de fondos y material a los ejércitos y que ahora,

24. Véase el artículo citado de Martínez Millán. Para el contraste entre Valladolid y otros tribunales, véase Prado Moura, pp. 81 y sigs., y pp. 100-111. Véase también el comentario de Blázquez Miguel, *Inquisición y Criptojudaísmo*, p. 246. También Escamilla-Colin, I, pp. 760-761, 921.

25. J. P. Dedieu, «Les causes de foi...», gráfico 1.

26. Véase la tesis doctoral de J. C. Galende, «La crisis del siglo XVIII y la Inquisición española: el caso de la Inquisición toledana (1700-1820)» (Madrid: Universidad Complutense. Servicio Reprográfico, 1988).

27. Escamilla-Colin, I, p. 47.

28. Haliczzer, p. 333.

29. F. García Ivars, *La represión en el tribunal inquisitorial de Granada 1550-1819* (Madrid: Akal, 1991), pp. 91-92.

30. R. de Lera García, «La gran ofensiva antijudía de la Inquisición de Granada (1715-1727)», en *Comunicações apresentadas ao Primer Congresso Internacional sobre Inquisição* (Lisboa: Universitaria Editora, 1987), pp. 1087-1109.

domiciliados fuera de la Península, lo hacían a favor de Inglaterra y Austria.³¹ Esto era una consecuencia de la persecución llevada a cabo por la Inquisición contra aquellas personas, que, como se vio en la época de Olivares, con gran voluntad prestaban sus servicios a España mientras se les protegía contra la Inquisición. Sus herederos, entre ellos, por ejemplo, Joseph Cortissos, abandonaron España. Por eso es inútil, como ha hecho cierta historiografía tradicional española, acusarlos de traición.

Sea como fuere, la época que incluye el segundo mando del cardenal Giudice como inquisidor general (10 de febrero de 1715 al 17 de febrero de 1717), los mandatos de José de Molines (1717) y de Juan de Camargo como interino entre 1717 y 1720 y luego permanente hasta el 24 de mayo de 1733, fue marcada por la emisión frecuente de órdenes en el sentido de que los diferentes tribunales arreglasen sus papeles y se pusieran a trabajar para contener la ola de criptojudaísmo que inundaba el país.

A base de examinar los testimonios dados, sobre todo por la serie de procesos oídos en Toledo entre 1718 y 1721 contra judaizantes madrileños, hay motivos para suponer que había habido rumores de que el más importante y rico de los judaizantes de la Corte, Francisco de Miranda, estaba negociando en 1711 la posibilidad de que los judíos fuesen a vivir abiertamente en la calle Mayor y la calle de Atocha de Madrid y en algunos puertos.³² Por «abiertamente» debe comprenderse sin ser molestados por el Santo Oficio, tal como era el caso en Francia donde, cada vez más, los *marchands portugais nouveaux-chrétiens* vivían como judíos.³³ Para establecer tentativamente la situación, muy fluida por cierto, de los judaizantes madrileños durante la década 1705-1715, podemos reproducir las palabras prudentes de Michèle Escamilla-Colin, cuando escribe:

En efecto, favorecidos por la larga Guerra de Sucesión (1701-1713) y por el cambio radical supuesto por la llegada de los Borbones, los «portugueses» que sobrevivían de la época anterior dieron a veces prueba, notablemente en Madrid, de una libertad de conciencia demasiado amplia, que tendrían que pagar caro.³⁴

31. Véase los comentarios a este respecto de Jonathan Israel, *European Jewry...*, pp. 244-247.

32. AHN, Inq. L. 186, C. 3. Testimonio dado por Isabel de Ribera en el proceso de su marido, Francisco de Torres.

33. Arthur Herzberg, *The French Enlightenment and the Jews* (New York: Columbia University Press, 1968, 1990), pp. 49-50.

34. M. Escamilla-Colin, «Les Juifs et l'Inquisition au XVII^{ème} siècle», en *XVII^{ème} Siècle*, n.º 183 (abril-junio de 1994), pp. 221-245.

En Toledo, la Inquisición empezó a efectuar detenciones arrestando, el 19 de julio de 1716, a Antonio Rodríguez, de 51 años, administrador de las reales fábricas de salitres ubicadas en Tembleque (Toledo). Acusado de judaizar, estuvo negativo por espacio de tres años. En 1719, amenazado de tormento, hizo una confesión completa. Por su condición física se le perdonó los años de galeras impuestos por la sentencia.³⁵

Confesó que hacía 16 años que era observante de la Ley de Moisés. Rodríguez, como viudo, había buscado casarse, esta vez con la sobrina de su fallecida mujer, Isabel Rodríguez, que al morir, le había dicho que se casara con la sobrina de ella, Josepha Hernández, «según la ceremonia que observaban los judíos de casarse con la pariente transversal más cercana de su mujer».³⁶ Necesitaba obtener una dispensación para casarse con la que decía era su prima, dispensación que iba, sin embargo, a resultar demasiado costosa. Un día de 1714, fue a ver a Francisco de Torres, importante arrendador de impuestos, hombre de negocios y propietario de una lonja en Madrid. Torres ofreció ayudarle por mediación de un abogado de su conocimiento. Era difícil conseguir tal dispensación porque la Iglesia —como hemos visto al tratar la cuestión de regalías— dudaba en darla en aquel tiempo.

Antonio Rodríguez había conocido a Francisco de Torres, persona de relieve dentro del grupo judaizante madrileño, en casa de don Francisco de Miranda, el más rico del grupo y persona a quien los otros trataban de proteger, no nombrándole en sus diversas confesiones ante el tribunal inquisitorial.

Rodríguez ya sospechaba que la Inquisición le pisaba los talones, porque de alguna manera había aprendido que el Santo Oficio había preguntado a varios sospechosos si sabían que Rodríguez había seguido los ritos judíos de lavar el cuerpo de su finada mujer, amortajarla de blanco y enterrarla en tierra virgen. Rodríguez, todavía buscando inocentarse, le dijo al tribunal que aunque su mujer había sido observante, él mismo no lo era, de modo que no sabía las costumbres judías al respecto, y que era Torres quien se las había explicado. Discutiendo su situación con Torres, éste le había dicho a Rodríguez que no creyese estar libre de peligro por ser ignorante de las costumbres judías, y que se diese a la fuga. Rodríguez, sin embargo, no creía que corriese peligro, ni podía pagar el viaje ni deseaba arriesgar perder su cargo rentable en los salitres de Tembleque.

35. AHN, Inq. Alegaciones Fiscales 3722/178.

36. De Lera, «La última gran persecución...», artículo citado.

Rodríguez, probablemente, estaba solamente en los márgenes del grupo de judaizantes. Como se verá, muchos de éstos sabían exactamente quién era observante de la Ley de Moisés. Rodríguez había aprendido que Torres era judaizante por el hijo de éste, que a su vez lo había aprendido del sobrino de Rodríguez, Rodrigo de la Peña, contra quien se siguió proceso en Logroño en 1717. Rodrigo de la Peña estaba casado con María de Tudela, cuya lengua incontrolada era responsable de centenares de detenciones por toda España.

María de Tudela

Las revelaciones de María de Tudela se incluyeron en todos los procesos de personas a quienes ella había nombrado. Era hija de Antonio de Tudela y de Luisa del Valle, relajada en persona en el auto celebrado en Madrid el 7 de abril de 1720. María había vivido en la Corte y conocía bien lo que el Santo Oficio llamaba la *complicidad judaizante* de la capital. Sabía ciertamente que Francisco de Torres había sido recientemente reconciliado y que el proceso contra Francisco de Miranda había sido suspendido.³⁷

En cierto proceso de la época, se presentó Antonio Rodríguez Carrasco voluntariamente como testigo de cargo.³⁸ Este hombre le dijo a María de Tudela que se había presentado a la Inquisición acusándose de judaizar, para poder ser trasladado desde la cárcel real, donde estaba por haber asesinado a un ministro de justicia, a la de la Inquisición. Rodríguez Carrasco —que no se debe confundir con diversos Antonio Rodríguez que aparecen en la documentación inquisitorial de esta época— depuso en varias sesiones entre 30 de abril y 19 de julio de 1718.³⁹ Parece posible que se trate de Antonio Rodríguez Carrasco, sentenciado el 31 de julio de 1718 por bigamia,⁴⁰ ya que al ver a María de Tudela, a quien la Inquisición había permitido, según prescripción médica, pasearse por los pasillos de la cárcel de Toledo, y después de aprender que la mujer era judaizante, Rodríguez le dijo a María que era judío y circunciso. El motivo que le inspiró no parece muy claro, a menos de que Rodríguez pensara merecer cierta cle-

37. AHN, Inq. L. 1170, folio 19. De Lera (1987), artículo cit., «La última gran ofensiva...», p. 93.

38. AHN, Inq. L. 160, C. 11. Proceso contra Diego López de Castro.

39. J. Caro Baroja, *Los judíos en la España Moderna...*, III, pp. 55-56.

40. Escamilla-Colin, I, p. 273.

mencia del tribunal engañando así a María de Tudela y sonsacándole todo lo que sabía de la *complicidad judaizante*. Más probable parece que Antonio Rodríguez Carrasco tenía la costumbre de prometer matrimonio a cada mujer con la que topara. Efectivamente, Francisco de Torres, en su esfuerzo por desautorizar lo que había transmitido María de Tudela al tribunal por mediación de Antonio Rodríguez Carrasco, dijo a los inquisidores que ella, sabiendo que su marido había muerto en la cárcel de la Penitencia de Logroño, quería casarse con el fingido judío Antonio Rodríguez Carrasco y que por lo tanto el testimonio de éste valía poco.⁴¹

Igualmente podía haber un fondo de rencor personal aquí. María de Tudela había sido educada en el judaísmo, como tantas veces ocurría en ese mundillo de sombras y secretos, por su tía, Leonor del Valle, que había logrado huir a Bayona. María se casó con Rodrigo de la Peña. Durante el embarazo de la sobrina de Antonio Rodríguez, cuidaron de ella Luisa del Valle y su hija María de Tudela. Cuando la sobrina dio a luz, pusieron al recién nacido en la inclusa. Todo esto lo contó al tribunal el alcaide de la cárcel secreta de Toledo, habiéndolo oído de boca de María misma, pero no está muy claro si, cuando Antonio Rodríguez y su sobrina fueron detenidos, implicaron y por eso indirectamente motivaron la condena y muerte en la hoguera de la madre de María de Tudela porque creían que ésta debería haberse cuidado del crío.⁴² Hubo enemistad también entre Francisco de Torres y María de Tudela. Ella le había dicho a Antonio Rodríguez Carrasco que Torres había amenazado con traicionar a todos los judaizantes, y que era «un vil hombre».⁴³ Esta tensión se debía quizás a alguna historia familiar antigua, ya que María de Tudela y Francisco de Torres eran los dos descendidos de una misma familia, los Gutiérrez de Espinosa. La abundancia de información dada por María de Tudela a Antonio Rodríguez Carrasco, ¿constituía una especie de ciega venganza? Esto es lo que dijo Isabel de Ribera, la mujer de Torres, cuando dio su testimonio durante el proceso de su marido.

Francisco de Torres se encontraba también en grave peligro, ya que había sido reconciliado una vez. Ahora el tribunal se había enterado de que Torres no había confesado todo lo que sabía, es decir que había sido *confesante diminuto*. Por consiguiente, encarta-

41. AHN, Inq. L. 186, C. 3.

42. Ibídem.

43. Ibídem.

do por segunda vez, Torres confesó ampliamente y logró escapar de la hoguera. Hizo confesión completa también su mujer, Isabel de Ribera, enojada por el ambiente de relaciones ilícitas sexuales centrada en la casa de otra del grupo judaizante, María Feliciana Hurtado de Mendoza Pimentel.⁴⁴

María Feliciana tenía fama de ser fácilmente conquistable. Había tenido una hija, Agustina, como resultado de una relación sexual con Antonio Pimentel, marido de su tía carnal.⁴⁵ Francisco de Torres y su mujer, Isabel de Ribera, creían que María Feliciana y Agustina le habían administrado una droga a su hijo, Melchor de Torres, para que éste se enamorara de Agustina. No querían que Melchor se casara con Agustina, según declaró Torres, porque habían hecho voto de casarle con una huérfana pobre si Dios le salvaba de una grave enfermedad.⁴⁶ María Feliciana, además, tenía un hermanastro, Antonio Cisneros, que se casó con Luisa, hija de Francisco de Miranda, contra la voluntad de éste. De modo que Francisco de Torres y Francisco de Miranda estaban reñidos con María Feliciana y su familia. Esto explica la rapidez que tuvo Torres para testimoniar contra María Feliciana. Siempre según las declaraciones de Francisco de Torres, cuando María de Tudela «había descubierto toda la empanada», Francisco de Miranda se lo había comunicado a Torres diciéndole que guardase silencio, aun bajo tormento, como había hecho antes, es decir, durante su última detención en las cárceles secretas. En realidad, en esa ocasión parece que el alcaide de la cárcel, Joseph del Alba, le había suministrado a Torres alguna droga que le ayudó a aguantar el tormento, y era Alba quien a lo mejor tenía a Torres y Miranda al corriente de las revelaciones de María de Tudela. Encarado Torres por segunda vez, además de involucrar a todos, dijo además al tribunal que sabía que el alcaide Alba había gozado de los favores sexuales de María Feliciana y que María Guiomar Arias, mujer de Francisco de Miranda, mantenía relaciones amorosas con Diego López de Castro.

Efectivamente, parece que la lengua incontrolada de María de Tudela y el odio sentido por Francisco de Torres y su mujer Isa-

44. Véase AHN, Inq. L. 157, C. 12. Testimonio de Francisco de Torres en el proceso de María Feliciana Hurtado de Mendoza Pimentel.

45. La historia familiar de María Feliciana y su hermana Manuela, se encuentra relacionada en gran detalle en J. Caro Baroja, *Los Judíos en la España Moderna y Contemporánea*, III, pp. 71 y sigs.

46. AHN, Inq. L. 157, C. 12. Testimonio de María Feliciana Hurtado de Mendoza Pimentel.

bel de Ribera contra otras de las familias, desató el derrumbamiento de todo el tinglado y la destrucción de las familias criptojudías. Tal derrumbamiento se puede seguir en los procesos conservados de los tribunales inquisitoriales de Toledo y de Cuenca. Incluso suponemos que, de poder examinar los procesos de otros tribunales, destruidos durante las guerras del siglo XIX, veríamos sucesos semejantes, incluso de personas emparentadas con las de Madrid y Cuenca.

María de Tudela, en efecto, nombró a familias de judaizantes por toda España, lo cual estimuló a los otros tribunales.⁴⁷ El 28 de mayo de 1718, el Consejo de la Inquisición despachó la carta siguiente a los tribunales de distrito:

Los Señores del Consejo de su Majestad de la Santa y General Inquisición, habiendo visto [...] las testificaciones generales de delitos de judaísmo remitidos por la Inquisición de Corte, las correcciones de legajos hechos en las Inquisiciones de Córdoba y Cuenca, los procesos seguidos contra Francisco de Torres y su familia y Rodrigo de la Peña, que fueron reconciliados en las Inquisiciones de Corte y Navarra, y el proceso seguido en dicha Inquisición de Corte contra Francisco de Miranda, que se suspendió, [...] y que están recelosos Francisco de Miranda y don Antonio Nicolás de Cisneros su yerno, y ser preciso tomar luego providencia, dijeron que debían mandar y mandaron [...].⁴⁸

Una semana más tarde, día 31 de mayo de 1718, se enviaron las órdenes de detención:

Con éstas se os remite copias del voto y resolución del Consejo, en vista de diferentes sumarios [...] y testificaciones generales recibidas en [...] esta Corte sobre culpas de Judaísmo, para que ejecutéis las prisiones de los reos que residiesen en vuestro distrito [...], dando cuenta al Consejo [...] de lo que fuese resultando de todas estas diligencias.⁴⁹

47. Galende, *La crisis del siglo XVIII...*, p. 228.

48. AHN, Inq. L. 1170, folio 19, citado de Lera, «La última gran persecución...», p. 93.

49. AHN, Inq. L. 714, cartas de la Suprema al tribunal de Toledo. El libro contiene cartas donde los inquisidores toledanos dan parte de las detenciones de diversas familias.

Los autos de fe del siglo XVIII

Evidentemente, en respuesta al caos ocasionado por la guerra, la Inquisición trabajó con rapidez y eficacia. Pronto las cárceles secretas de los diferentes tribunales del Santo Oficio rebosaban de personas detenidas. Al final de las declaraciones de Antonio Rodríguez Carrasco, se le leyó al declarante los nombres de las personas contra las cuales sus declaraciones iban a ser empleadas, que totalizaban unas 170 personas.⁵⁰ Ahora bien, en la serie de autos de fe que siguieron sus declaraciones, iban a salir muchas más personas. Como se verá en la relación siguiente, elaborada a base de relaciones impresas por el librero Serrete y por diversas fuentes para otros tribunales, la mayoría de los autos se concentra en los seis o siete años después de que María de Tudela hablara tan desenfrenadamente.⁵¹

50. AHN, Inq. L. 160, C. 11.

51. Las fuentes sobre las que hemos montado la lista de autos celebrados entre 1700 y 1756, se encuentran conservadas en la Biblioteca Nacional (impresos R. 8560 y R. 2725), y otros ejemplares en la British Library (impresos 4071 i.3 y 4071 i.4); G. Matute y Luquín, cit.; R. Gracia Boix, cit.; AHN, Inq., legajo 1, C. 1 (Lista de Autos celebrados por el tribunal de Toledo); J. Blázquez Miguel, *El tribunal de la Inquisición en Murcia* (Murcia: Academia Alfonso X el Sabio, 1986) y *La Inquisición en Cataluña: el Tribunal del Santo Oficio en Barcelona 1487-1820* (Toledo: Arcano, 1990); R. de Lera, artículos citados; Galende Díaz, *La crisis del siglo XVII...* y «La Inquisición toledana desde la llegada de los Borbones», en *Anales Toledanos*, XXV (1988), pp. 245-284; F. Fita, «La Inquisición de Logroño y un judaizante quemado en 1719», en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, XLV (1904), cuaderno V, pp. 451-460; García Ivars, *La represión en el tribunal inquisitorial de Granada*, cit.; A. Prado Moura, cit., pp. 81-100.

<i>Fecha</i>	<i>Lugar</i>	<i>Rel. persona</i>	<i>Rel. estatua</i>	<i>Reconciliados</i>
14-02-1700	Córdoba	1		
25-09-1700	Toledo			2
19-03-1701	Valladolid ⁵²	5		41
1-09-1701	Santiago	1		
9-09-1701	Toledo			4
23-10-1701	Valladolid			21
5-03-1702	Sevilla			21
12-10-1702	Toledo			2
21-12-1702	Valladolid	2		28 ⁵³
18-03-1703	Toledo	1		3
28-10-1703	Sevilla ⁵⁴			
21-12-1703	Valladolid			15
14-12-1704	Valladolid	2		25
22-11-1705	Toledo			1
21-12-1705	Valladolid	1		19
28-11-1706	Valladolid	2		17
15-06-1710	Murcia			10
20-07-1710	Valladolid ⁵⁵			
25-09-1711	Toledo			1
15-12-1715	Sevilla		14	
24-04-1718	Córdoba			4
29-09-1718	Murcia	2	3	
7-04-1720	Madrid	3	3	6
25-07-1720	Sevilla	1		5
21-12-1720	Granada	4		
22-12-1720	Cuenca		2	11
19-03-1721	Toledo			15
20-04-1721	Córdoba	2		25
18-05-1721	Madrid	5	5	9
23-11-1721	Cuenca	1	5	26
30-11-1721	Granada	12	8	37
14-12-1721	Sevilla		7	31
22-02-1722	Madrid			11
24-02-1722	Sevilla			11

52. La lista dada por A. Prados Moura (pp. 81 y sigs.) no pormenoriza las víctimas de cada auto. En algunos es posible que no saliesen judaizantes, aunque 341 personas de las 368 castigadas en total lo eran por culpas de judaísmo. En nuestras listas hemos establecido un total de 204. Habría que añadir, entonces, 137 personas a nuestros totales de personas castigadas por judaizar.

53. De éstos, hay que restar 10 que fueron rehabilitados en el auto del 14 de diciembre de 1704 (Escamilla-Colin, I, p. 920).

54. No hemos encontrado detalles de los castigados de este auto.

55. No hemos encontrado detalles de los castigados de diversos autos, sobre todo en Valladolid.

<i>Fecha</i>	<i>Lugar</i>	<i>Rel. persona</i>	<i>Rel. estatua</i>	<i>Reconciliados</i>
8-03-1722	Valladolid	2	1	4
15-03-1722	Toledo	1	10	21
12-04-1722	Córdoba	4		34
30-05-1722	Granada			48
29-06-1722	Cuenca			18
5-07-1722	Sevilla	4	3	21
24-08-1722	Valladolid			7
18-10-1722	Zaragoza	1		9
18-10-1722	Murcia			27
25-10-1722	Toledo			12
22-11-1722	Cuenca		3	11
30-11-1722	Llerena			17
30-11-1722	Sevilla	4		39
31-01-1723	Granada	12		42
31-01-1723	Barcelona			4
21-02-1723	Cuenca			1
24-02-1723	Valencia	2	1	6
24-02-1723	Toledo	1	2	3
9-05-1723	Cuenca			1
13-05-1723	Murcia	1		17
6-06-1723	Sevilla	2		30 ⁵⁶
6-06-1723	Valladolid			2
6-06-1723	Zaragoza			1
13-06-1723	Córdoba	5	2	15
20-06-1723	Granada			31
26-07-1723	Llerena	1		9
10-08-1723	Sevilla			5
24-10-1723	Granada			23 ⁵⁷
24-10-1723	Valladolid			
28-10-1723	Toledo	1		5
20-02-1724	Madrid	3	6	11
12-03-1724	Valladolid	4		1
2-04-1724	Valencia			5
23-04-1724	Córdoba	4	4	18
11-06-1724	Sevilla	1		32
25-06-1724	Granada	5	16	17
2-07-1724	Córdoba			6
23-07-1724	Cuenca		6	1
27-08-1724	Valladolid			
30-11-1724	Murcia	2	1	5
21-12-1724	Sevilla			8

56. En este auto salieron absueltos 14 personas, acompañadas de cuatro falsos testigos.

57. Uno fue reconciliado en estatua.

<i>Fecha</i>	<i>Lugar</i>	<i>Rel. persona</i>	<i>Rel. estatua</i>	<i>Reconciliados</i>
14-01-1725	Cuenca	2	6	2
4-03-1725	Llerena			4
4-03-1725	Cuenca			1
5-03-1725	Valladolid			
13-05-1725	Granada		7	13
1-07-1725	Toledo	1		6
8-07-1725	Valladolid			5
24-08-1725	Granada			9
26-08-1725	Llerena			10
9-09-1725	Barcelona			1
21-10-1725	Murcia			5
30-11-1725	Sevilla	3		8
16-12-1725	Granada	1		9
31-03-1726	Valladolid		1	
31-03-1726	Murcia			6
12-05-1726	Córdoba		2	7
18-08-1726	Granada			7
1-09-1726	Barcelona		1	
26-01-1727	Valladolid		1	16
18-05-1727	Granada	2	8	
18-05-1727	Valladolid	2	1	22 ⁵⁸
9-05-1728	Sevilla			1
15-05-1728	Córdoba			5
12-06-1729	Valladolid			
3-05-1730	Córdoba	1	10	4
14-05-1730	Llerena			2
24-09-1730	Valladolid	2		
4-03-1731	Granada		1	
4-03-1731	Córdoba		4	2
20-03-1738	Toledo	1		11
21-12-1738	Toledo			1
22-11-1739	Valladolid			
21-12-1740	Valladolid	1	4	20
24-02-1741	Valladolid			
23-09-1742	Valladolid			
23-06-1743	Valladolid			12
13-06-1745	Valladolid	1		3
5-12-1745	Córdoba			1
11-01-1756	Toledo			1
8-05-1768	Valladolid			

58. Salió uno absuelto.

Las cifras arrojan 122 relajados en persona, 134 relajados en estatua y 1.201 penitenciados o reconciliados, un total de 1.457. Estas cifras son ciertamente inferiores a las verdaderas. Desde luego, suponiendo que, al igual que en Valladolid, en otros centros habría muchos autos mencionados solamente en la correspondencia interna del Santo Oficio, y no señalados en las fuentes que hemos empleado, tuvieron lugar hasta una tercera parte más autos de los que nosotros hemos identificado; es posible que el total de castigados subiera a 2.000.

Por supuesto, si realmente hubo cierto relajamiento de la actividad de la Inquisición durante la época de la guerra de Sucesión, y si Macanaz y los ministros franceses de Felipe V eran más tolerantes que sus predecesores hacia los judaizantes, la reacción del Santo Oficio después de la caída de Macanaz fue feroz. El célebre historiador católico del siglo XIX, Menéndez y Pelayo, tan deseoso de quitar hierro a la rigurosidad de la Inquisición, cita la célebre *Historia* de Llorente para atacarla, escribiendo que son falsas las cifras que presenta Llorente de 54 autos con 981 castigados en este período.⁵⁹ En realidad, en la misma página de Llorente que cita Menéndez y Pelayo, Llorente escribe que durante el reinado de Felipe V (1700-1746) se celebraron un total de 782 autos de fe en los tribunales de España, sin contar los de América. Es verdad que no hemos encontrado un total que se acercase a esta cifra, que parece desorbitada. Sin embargo, es posible que muchísimos más autos aparecerían al rebuscar en la documentación interna de cada tribunal, incluso los *autillos* que se celebraban hasta en la misma sala del tribunal, donde se reconciliaba un solo reo. Las cifras totales que da Llorente —1.564 relajados en persona, 782 en estatua y 11.730 reconciliados; un total de 14.076— parecen quizás exageradas porque incluyen a todos, incluso los blasfemos, bígamos, fornicadores, curas que abusaban del confesionario, sodomitas, etc. Sin embargo, los relajados en persona que encontramos en las relaciones de autos de fe eran siempre judaizantes negativos o relapsos, de modo que la cifra de 1.564 relajados que cita Llorente, referida sólo a judaizantes, parece muy alta. Hay que subrayar, sin embargo, que Llorente da cifras precisas, de modo que o mentía con intención, o tenía la información a la vista. El hecho de que

59. *Historia de los heterodoxos*, II, p. 453. La cita fue tomada de J. A. Llorente, *Historia Crítica de la Inquisición en España*, 4 tomos (primera edición francesa, París, 1812; primera edición española, Barcelona, 1818. Madrid: Hiperión, 1980), IV, p. 52. Las cifras que da Llorente eran de los autos que tenía «a la vista». Son: 79 relajados en persona, 63 en efígie y 829 otros, que Llorente suma erróneamente como 981 y no 971.

tantos tribunales, por lo menos desde 1724 en adelante, parecen moribundos mientras la investigación por Prado Moura de uno —el de Valladolid— demuestra una actividad muy enérgica, lleva a pensar que tribunales como los de Barcelona o Logroño, que casi no aparecen en nuestras fuentes, han debido de ser más activos de lo que indicaría la información hasta ahora encontrada.

Podía ser, entonces, que la impresión recibida por Moya Torres, de que «muchísimo judaísmo se encerraba en España», no fuera tan exagerada.

Opiniones de un inquisidor

Los judaizantes reconciliados eran suficientemente numerosos para que un ex inquisidor de Sevilla, Francisco Pérez de Prado, obispo de Teruel y futuro (1746) inquisidor general, les dirigiese una obra publicada en 1726.⁶⁰

El obispo habla en su libro directamente a los judaizantes reconciliados de Sevilla, a base de su conocimiento interno de sus costumbres, en especial del modo del cual transmitían el judaísmo a sus hijos a los cuales el autor compara en su inocencia con Adán y Eva antes de que les tentase la serpiente.⁶¹ Una vez despierta la curiosidad del niño, escribe, se le dice que si revela algo será quemado. El autor escribe, con cierta ceguera si no hipocresía, que el mismo intenso secreto demuestra la naturaleza diabólica de judaizar, que produce a niños astutos, temerosos y acobardados.

El inquisidor ataca otra de las características típicas de los judíos ibéricos incluso al encontrarse en tierras de libertad religiosa: las pretensiones de nobleza familiar de los judaizantes:

Apenas llegan vuestros hijos a la edad de alguna discreción, bastante a guardar un secreto, cuando los retiráis aparte y, ostentando un gran misterio, les decís: que sepan, que son descendientes del antiguo, y esclarecido patriarca Abraham, y por esto de muy alto linaje, incitándoles al desprecio de cuantos no vengan de esta Generación; y aun entre vosotros os apellidáis *Vizcaínos*, para denotar con disimulo esta antigüedad.⁶²

60. Francisco Pérez de Prado, *Compendio de las tres leyes: natural, escrita y evangélica. Pérdida de la gracia en Adán y Eva y su reparación*, en IHS y MA (Sevilla, 1726).

61. Pérez de Prado, p. 66.

62. Ibídem, p. 130.

Pérez de Prado insiste en que todos los judíos y por lo tanto los cristianos son descendientes de Abraham, mofándose luego de las pretensiones de noble ascendencia que abrigan los judaizantes:

Si ha de responder la experiencia que yo tengo de muchísimos de vosotros, y lo que de otros he leído, es muy raro el que sabe quién fue su tercer abuelo.⁶³

El inquisidor no entendía de qué se trataba. Los judaizantes tenían una tradición que su presencia en España databa de la época romana, a base del versículo 20 del libro de Abdías («y los cautivos de Jerusalén, que están en Sefarad»). Ya en la traducción aramea de Yonatán ben Uziel (7 u 8 siglos después de J.C.), citada en su comentario medieval por el exegeta español Abraham ibn Ezra, del siglo XII, se explicaba «Sefarad» como «Hispania». Ibn Ezra explicó, además, que los exiliados a los que Abdías hizo referencia eran los traídos a la Hispania romana después de la conquista de Jerusalén por Titus en el año 73. Éstas se consideraban descendientes de la antigua nobleza de Jerusalén. En Cuenca, Josepha Díaz explicó que

[...] era de mucha honra el ser descendiente de la tribú de Judá y que por ningún motivo dejarían de manifestar dicho origen [...].⁶⁴

Vemos que en Madrid algunos de los judaizantes habían mantenido la tradición de ser de la tribu de Leví. En Londres, en la pequeña comunidad de judíos hispánicos a la cual Cromwell dio permiso para vivir en libertad, un caballero inglés notó, el 22 de abril de 1662, después de visitar la sinagoga, que cada uno llevaba la insignia de su tribu.⁶⁵ Por supuesto, es posible que la persona que le informó elaborara un poco la verdad, ya que nadie puede ni podía saber su tribu, excepto los de Leví por haber tenido obligaciones especiales en el templo que fueron continuadas en la sinagoga.

El que los judaizantes no supiesen dar su genealogía refleja la difícil historia de los conversos, cuyos antecesores habían cambiado sus apellidos al bautizarse, y más de una vez después, en su tentativa de despistar a la Inquisición o superar los problemas de limpieza de sangre. En todo caso, si los interrogados por el tribunal no

63. *Ibidem*, p. 131.

64. Archivo Diocesano de Cuenca (en adelante ADC, Inq.), legajo 571/7056, proceso contra Antonio Rodríguez, «Pie de Gorrino», folio 63, verso.

65. A. Hyamson, *The Sephardim of England* (Londres: Methuen, 1951. Reedición Spanish and Portuguese Jews Congregation, 1991), p. 16.

sabían decir quién era su tatarabuelo, ¿por qué se lo preguntaban siempre los inquisidores? En realidad la pretensión de antigüedad familiar era más bien inocente y dependía de otra tradición, la de endogamia, la cual constituía a menudo parte de la confesión de judaizar que los acusados casi siempre negaban completamente durante la primera interrogación, para irla confesando durante las diversas audiencias que seguían.

Pérez de Prado atacaba por otros motivos a los judaizantes. Incluso había visto comentarios de los rabinos sefardíes fuera de la Península, que insistían en que los que llegaban a Londres o Amsterdam se circuncidasen, hecho que Pérez de Prados interpreta correctamente: significaba que los rabinos de Amsterdam o Salónica reconocían a los ex marranos como judíos a pesar de la ausencia de circuncisión y el hecho positivo del bautizo. Esto fue efectivamente así, pero para el inquisidor se trataba de un engaño. Evidentemente, no entendía que judío, según la legislación rabínica, es el que nace de madre judía. La ausencia de la circuncisión no cambiaba este hecho. Incluso es más aconsejable no circuncidar a un hijo si haciéndolo la vida corría peligro, como fue el caso en la Península. Pérez de Prado veía el hecho de bautizar a los niños y dejar de circuncidar a los varones como tratar de ser judíos y cristianos a la vez. En sus propias palabras, es «tener a Dios a vuestra conveniencia».⁶⁶

Aquí, sin al parecer darse cuenta de la ironía de lo que escribe, casi opina que si los judaizantes quieren ser judíos, deberían de vivir fuera de España. Esto era, sin embargo, prohibido. Ser arrestado «fugitivo», es decir, huyendo a judaizar en otro país, constituía *prima facie* prueba de culpabilidad. Numerosos criptojudíos, pasando desde Portugal por las provincias del oeste de España, eran detenidos y castigados por la Inquisición de Valladolid.

Se impone, entonces, analizar cómo los judaizantes se consideraban a sí mismos y cuál era su judaísmo.

Estrechas relaciones endogámicas

Si examinamos las familias madrileñas y conquenses castigadas por la Inquisición durante esta época, vemos que hay una estrecha relación entre ellas. Podríamos coger el hilo en cualquier parte de la madeja. Tomemos por ejemplo a Manuela Hurtado de Mendoza Pimentel, casada con Miguel de Robles, que había sido en su juventud tenedor de libros de su tío Antonio Pimentel. Miguel de Ro-

66. Pérez de Prado, p. 155.

bles había nacido en Bayona y, como veremos, sabía más de judaísmo que los otros. Desempeñó un papel importante en la vida del grupo de cuarenta y tantas personas que constituían la sección madrileña, lo que el Santo Oficio llamaba la *Gran complicidad* descubierta por María de Tudela.

Robles arrendaba el impuesto de millones de Ceuta y el estanco de tabaco de Toledo. Logró escapar a Zaragoza y luego comunicó a su mujer que se encontraba a salvo, se supone que en Bayona. Su mujer Manuela sufrió tormento, confesó y salió al auto de fe del 19 de marzo de 1721. Mujer de 47 años, nacida en Cádiz, no sólo le fue impuesta la cárcel y Sambenito perpetuos, además de la pérdida de todos sus bienes, sino también, por haber sido negativa, obligando así al tribunal a infligirla tormento, sufrió pública vergüenza y azotes.

Con la hermana de Manuela, María Feliciana, vivía su hija, Agustina Pimentel, de 24 años, nacida en el Puerto de Santa María—hija como se ha visto del tío de María Feliciana—, recibiendo la misma pena que su madre. Sin embargo, Agustina estaba enferma del corazón, por lo cual el tribunal le perdonó los doscientos azotes impuestos por negarse mucho tiempo a confesar. Efectivamente, se había tenido que suspender la sesión de tormento porque en la cámara baja sufrió un desfallecimiento, a raíz del cual el médico temía por su vida.

Agustina estaba enamorada de Melchor, hijo de Francisco de Torres, a quien le envió mensajes de amor incluso en la cárcel. Melchor, como veremos, estuvo muchos años encarcelado. Si al final los dos llegaron a juntarse no lo sabemos.

Manuela y María Feliciana Hurtado de Mendoza Pimentel tenían un hermanastro, Antonio Nicolás de Cisneros. Éste salió al auto del 22 de febrero de 1722, celebrado en Madrid. Sufrió una dura pena, ya que la cárcel con hábito permanente fue precedida de los consabidos doscientos azotes, además de cinco años de galeras, por ser «tardo confitente, blasfemo, injurioso de obra y de palabra a Jesucristo y a Nuestra Señora». Esta última culpa se refiere a una serie de ataques físicos realizados contra imágenes santas cristianas que en su lugar estudiaremos. Antonio Nicolás estaba casado con Luisa de Miranda, cuyo proceso fue suspendido por locura.⁶⁷ ¿Quién sabe si esta pobre mujer perdió el juicio por el sino de su marido y sus padres? Luisa era hija de Francisco de Miranda, que en 1710 estaba tratando con su yerno de entrar en el asiento del ejército de Extremadura.⁶⁸ Miranda, diez años después, se vio

67. ADC, Inq. L. 571, C. 7057/8.

68. ADC, L. 572/7060, proceso de María Luis, folio 39, verso.

privado de sus bienes, y encarcelado como su mujer y su hija. Francisco de Miranda era tío de Antonio Rodríguez, el arrendador de salitres reales de Tembleque.

Francisco de Torres estaba casado con Isabel de Ribera, cuyo hermano se casó en segundas nupcias, probablemente irregulares, con María Luis, cuya familia era de Cuenca. Cuñada de María Luis era Rosa Rodríguez, tía segunda de Rodrigo de la Peña, marido de María de Tudela, cuyas locuacidades en la cárcel dieron al traste con toda la comunidad cryptojudía. Es decir, que por el lado de Rodrigo de la Peña, de Francisco de Miranda y de Isabel de Ribera, tenemos ya relacionados a los judaizantes de la capital con los de Cuenca. En esta ciudad hubo hasta 80 personas castigadas en un gran auto el 22 de diciembre de 1720, cuando dos judaizantes ya difuntos fueron relajados en estatua. Luisa Miranda y Catalina de Alarcón vieron sus procesos suspendidos, Juan de Ribera y dos más fueron castigados con galeras y ocho más con penas de cárcel y hábito. Todos, desde luego, perdieron todos sus bienes. El auto del 23 de diciembre de 1721 castigó a 32 judaizantes, incluso a Catalina Pinedo, relapsa, ya que había sido reconciliada en Valladolid en 1692. Con evidente satisfacción, la relación impresa anota que Catalina, mujer de Juan de la Peña y madre de tres hijos, murió muy arrepentida. Es imposible apreciar las emociones de esta mujer. Esperemos solamente que la fe en la salvación cristiana que iba a gozar, gracias probablemente a la habilidad persuasiva de los frailes que la asistían en sus últimas horas, le haya dado valor en el inimaginable trance de aguantar las horas del auto antes de que se le llevara al quemadero y el verdugo la diera garrote. Otros autos del 29 de junio y del 22 de noviembre de 1722 castigaron a 32 judaizantes, a tres con galeras y a ocho con doscientos latigazos. Tres «fugitivos» fueron relajados en estatua: el doctor Antonio de Céspedes, su hermana Leonor y su madre doña Ángela de León, viuda de Francisco Fernández Pato, él mismo cuñado de María Luis y, por ende, relacionado con Isabel de Ribera y Francisco de Torres. Estos autos efectivamente destruyeron y dejaron en la ruina a estas cuatro principales familias de judaizantes, la mayoría de ellos estanqueros, recaudadores de rentas, tejedores y alguna que otra costurera o dependiente en la pequeña ciudad de Cuenca. Aquí, debido a la situación de la ciudad en la cima de una montaña, entre los dos ríos u *hoces* del Júcar y del Huécar, había poco espacio. Las casas, entonces, llegaban a tener hasta doce pisos y estaban adosadas unas a otras. Imposible mantener el secreto de lo que se hacía, de lo que se comía o, más importante, lo que no se comía. Debe haber sido un secreto a voces que esas familias practicaban costumbres judías. Quizá por eso mismo habían adquirido

cierto nivel de confianza que les iba a jugar una mala pasada cuando se realizó la gran redada en el verano de 1718. En total, 26 fueron relajados (8 de ellos en persona), y 72 reconciliados, 27 con cárcel perpetua, 11 con la cárcel perpetua y galeras, y 10 con latigazos. Además, 24 recibieron penas de cárcel temporal.⁶⁹ En 1719, Cuenca tenía una población que se calcula en 6.532 habitantes.⁷⁰ Los 98 castigados por el Santo Oficio representaban una persona de cada setenta. Sin embargo, casi todos pertenecían a solamente cuatro familias: los descendientes de Sebastián Rodríguez y Ana Blanca Henríquez, los de su hijo Gabriel Rodríguez, los Fernández y los Díaz, y los Luis, las cuatro entremezcladas íntimamente. Casi todas eran familias de comerciantes u ocupadas en el estanco de tabaco u otras rentas públicas, es decir, de clase media.

Puede ser que entre personas, fueran cristianas viejas o nuevas, de la misma clase social, el nivel de endogamia fuese alto, sobre todo si vivían en una ciudad tan pequeña como era Cuenca en aquel tiempo. Ahora bien, la significación de la endogamia en lo que se refería a la preservación y la transmisión del judaísmo secreto no puede sobreestimarse. Hemos visto ya en la época de la expulsión de 1492, que los conversos que deseaban preservar su judaísmo se casaban entre sí. Era corriente el casamiento entre primos hermanos y entre tíos y sobrinas.⁷¹

Entre los judaizantes lo importante era que la pareja fuese también descendiente de conversos. Uno de los testigos en el proceso contra Juana de la Peña —probablemente su madre, Mencía— proporcionó el testimonio para que el fiscal elaborara en su acusación que:

[...], estando a solas un día dicha persona nombrada por el testigo con dicha persona muy conjunta de esta rea, le dijo que unos muy conjuntos suyos la habían dicho y aconsejado que muy bien podía casar a cualquiera de sus muy conjuntas con dicha persona y sus muy conjuntos por ser observantes de la Ley de Moisés y que por eso se había tratado la boda de esta rea con dicha persona, la cual respondió era verdad lo que le habían dicho, porque era observante...⁷²

69. De Lera, «La última gran persecución...», artículo cit., p. 103.

70. D. Reher, *Town and Country in pre-Industrial Spain: Cuenca 1550-1870* (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 16-29.

71. J. Caro Baroja, *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, I, pp. 416-417. Véase también las *responsa* rabínicas citadas por Yerushalmi, *De la Corte española...*, pp. 259-260, nota 29.

72. AHN, Inq. L. 174, C. 8, folios 138 y siguientes. Proceso de Juana de la Peña, 9 de marzo de 1662.

Es decir, que el criterio para casarse Juana de la Peña con Julián Vázquez había sido el que el novio era observante, lo que en este contexto quiere decir judaizante.

La Inquisición notó cuidadosamente las manifestaciones de la obligada endogamia. En el proceso incoado en Cuenca contra Ventura Luis, los inquisidores hicieron apuntar específicamente que «[...] ninguno de los observantes se podía casar si no es con quien siguiese la misma ley».⁷³ El padre de Ventura, según María de Tudela, le había preguntado «si conocía cualquier buen mozo judío» para casarse con su hija.⁷⁴ Gabriel Luis, al parecer, había buscado casar a Ventura con un familiar suyo en Murcia, de oficio platero, y que debe ser uno de la familia de los Melo, tan castigada por el Santo Oficio de Murcia.⁷⁵ Se veía muy mal el casarse fuera del grupo. Cuando, por ejemplo, Diego de la Mota se casó con una cristiana vieja, sus padres le negaron la palabra: «Haber sido esta boda a disgusto de sus padres, por no ser la dicha María Serrana de la misma Ley.»⁷⁶ La madre de Diego le había dicho:

«Ahora comerás sebo, sangre y otras cosas», dándole a entender que, habiéndose casado con mujer que no era de su ley no guardaría estas ceremonias de la Ley de Moisés.⁷⁷

Incluso en el último proceso en la lista de autos celebrados por la Inquisición de Toledo, el de Diego Ventura Pastor, que fue detenido el 6 de mayo de 1755, él y sus hermanos, según uno de los testigos, se habían casado «con mujeres de la gente», especie de traducción directa del portugués *de la nação*, mientras otras personas de la familia habían casado mal «por no ser los maridos de la gente».⁷⁸

No es claro si se empleaba algún formulario judío para efectuar la boda. No sabemos lo que quería decir Rodrigo de la Peña al alegar que la cuñada de Francisco de Torres, Flor de Ribera, se casó con Joseph de Molina «a la usanza de judíos».⁷⁹ Puede ser que la usanza no haya sido más de la que hizo el padre de María Luis antes de su boda con Manuel Fernández Pato. La llevó apar-

73. ADC, Inq. L. 571, C. 7056, sin fecha ni foliación, probablemente noviembre de 1721.

74. *Ibidem*, folio 2, verso.

75. *Ibidem*, folio 26, verso.

76. AHN, Inq. L. 167, C. 11, folio 46. Testimonio de María de la Mota.

77. *Ibidem*, folio 27.

78. AHN, Inq. L. 188, C. 3.

79. AHN, Inq. L. 186, C. 3 (proceso contra Francisco de Torres).

te, la hizo arrodillarse, le puso la mano en la cabeza, rezó en silencio, diciendo luego: «Vaya con la bendición de Dios, que ya va casada.»⁸⁰ Es decir, que estaba casada ya, resultando por lo tanto innecesarios los ritos católicos.

Únicamente casándose endogámicamente hubo posibilidad de establecer las circunstancias mínimas para mantener la tradición religiosa del grupo. Los matrimonios dentro del grupo permitieron que Francisco de Torres, dando testimonio en el proceso contra María Feliciano Hurtado de Mendoza Pimentel, dijera que los Pimentel, los Miranda y otra familia, los Carrillo, eran judíos «como todos sus antepasados»,⁸¹ y que Antonio Rodríguez, «Pie de Gorriño», y su mujer María Fernández dijieran de la Ley de Moisés: «Es la que han seguido todos nuestros antepasados.»⁸²

¿En qué consistía, entonces, ser «observante de la Ley de Moisés»? ¿Cuáles ritos y creencias mantenían los descendientes de los conversos de hacía más de doscientos años y después de hasta ocho generaciones de vida católica abierta y existencia judía clandestina?

80. ADC, Inq. L. 572/7060, proceso de María Luis, folio 64, verso.

81. AHN, Inq. L. 157, C. 11.

82. ADC, L. 572/7063, Testimonio de Ana Rodríguez en el proceso de Antonio Rodríguez, «Pie de Gorriño», sin foliar.

CAPÍTULO 10

«[...] LO CUAL HIZO EN OBSERVANCIA DE LA LEY DE MOISÉS»: EL JUDAÍSMO PRÁCTICO DE LOS MARRANOS

Las últimas grandes campañas realizadas contra los judaizantes por el Santo Oficio de la Inquisición tuvieron como consecuencia importantes migraciones de marranos desde la Península a las tierras donde podrían vivir abiertamente como judíos. Por consiguiente, se impuso en tales centros, sobre todo en Amsterdam, un masivo esfuerzo para rejudaizar a los ex marranos que naturalmente pensaban como católicos, si bien a la vez rechazaban las creencias cristianas. Por consiguiente, es importante investigar con cuánto y qué clase de judaísmo llegaban los varios millares de refugiados de la Inquisición que arribaban a puerto seguro en Amsterdam, Liorna o Londres.

En realidad, las informaciones que poseemos sobre el comportamiento religioso de los criptojudíos, fundamentadas casi enteramente en los testimonios dados ante los tribunales inquisitoriales, son escasas y probablemente sólo un pobre reflejo de una vida religiosa rica. Por eso es comprensible la aseveración de un autor contemporáneo, según el cual:

[...] los ritos y tradiciones que practicaban los judaizantes del siglo anterior estaban ya harto empobrecidos, como es obvio, tanto o más estaban los de esta época [...] todo eso carece de significado y tan sólo se mantiene la tradición recibida como una herencia familiar.¹

Entre las primeras generaciones de conversos es posible que costumbres arraigadas como el llevar ropa limpia los sábados pudieran haber continuado por mera inercia y herencia familiar, y

1. J. Blázquez Miguel, *La Inquisición en Castilla-La Mancha* (Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1986), p. 82.

que el abstenerse de comer cerdo, anguilas y otros alimentos prohibidos por la Biblia representara el rechazo físico más que la proscripción religiosa. Sin embargo, otras formas de vida judía indicaban sin duda que la persona que las practicaba seguía viviendo con intención como judío y por lo tanto rechazando la plena aceptación de su nueva fe. Tales costumbres, mencionadas regularmente en la documentación inquisitorial, incluían siempre la práctica de ayunos.

Los ayunos: el Ayuno Grande de septiembre

Los judaizantes reconocían que el ayuno de septiembre —el *Quippur*— era mayor y más grave que los ayunos en los cuales habían convertido los otros días santos del calendario. En el ayuno grande, dijo Isabel de Ribera al tribunal, no se tomaba tabaco, no se dormía ni se arreglaban las mechas de las lámparas.

En el año 1711, la víspera de éste, el más solemne de los días santos del calendario judío, el grupo judaizante de Madrid se reunió en casa de Francisco de Torres en la madrileña calle de la Magdalena.² Estaban presentes Francisco de Miranda, su mujer María Guiomar Arias, su hija Luisa y su yerno Antonio Nicolás de Cisneros, Gaspar Carrillo, Jerónimo Álvarez, Isabel de Molina, más Isabel, Juan y María de Ribera, e Isabel de Morales, respectivamente mujer/prima, cuñado, suegra/tía y abuela de Torres. Estuvieron presentes también Rodrigo de la Peña, su mujer María de Tudela y sus suegros Antonio de Tudela y Luisa del Valle.

Hemos visto la suerte de algunas de estas personas. Luisa del Valle y María de Ribera fueron relajadas en persona; Juan de Ribera, Gaspar Carrillo y Antonio Nicolás de Cisneros fueron enviadas a galeras; Luisa de Miranda enloqueció; Francisco de Torres, Francisco de Miranda y María Guiomar Arias fueron sacados a vergüenza, azotados y encarcelados.

Aquella víspera del ayuno grande de septiembre comieron entre las cuatro y las seis de la tarde, siguiendo el modo judío de contar el día desde el crepúsculo del día anterior. Se había enviado a los criados de la casa al teatro.

En realidad, con la excepción del *Quippur*, ayunar no es característico de la observancia de los días santos judíos. Si bien las fiestas de la Pascua —*el ayuno del cordero* para los judaizantes—

2. AHN, Inq. L. 186, C. 3, folio 358, verso.

y *Purim* —el ayuno de la Reina Ester— van precedidas de ayunos, éstos nunca han ocupado un sitio importante. Era por otros motivos que los judaizantes de la Península ayunaban incluso en fiestas no normalmente acompañadas de ayunos, tales como *Sukkot* —las *Cabañuelas*—, y algunos judaizantes hasta ayunaban dos días por semana. La viuda Mencia de la Peña, por ejemplo, dijo al tribunal en 1639 que, al casarse a la edad de catorce años, su marido le enseñó a ayunar los lunes y los jueves.³

La familia de Flores pasaba todo el día del ayuno grande de septiembre en el parque del Retiro, para que nadie viese que ni trabajaban ni comían.⁴ Un siglo antes, un domingo del octubre de 1615, en Yecla, la viuda portuguesa Antonia Brandão se encerró en un cuarto muy bien limpiado, acompañada de otra mujer, las dos vestidas de limpio, «[...] y todo el día hasta la noche, que comió lo que había sobrado de la olla de garbanzos».⁵

En las cenas antes y después de los ayunos, los judaizantes no comían carne. No hemos encontrado motivo declarado para tal abstención, aunque suponemos que puede explicarse como forma de ayunar imitada de la práctica cristiana de no comer carne los viernes o en Cuaresma, o bien como reconocimiento de que, aun preparando la carne según el reglamento alimenticio judío, al no haber sido sacrificado el animal según la prescripción bíblica, sería un pecado comerla, máxime en día santo. Sea como fuere, muchos testigos describen estas cenas como consistentes en pescado, fruta y dulces. Isabel de Paz, por ejemplo, confesó haber ayunado con un grupo de judaizantes en Daimiel en los años 1718 y 1720, cuando la cena había sido de garbanzos, abadejo frito, uvas y melón.⁶ En 1710, Isabel de Ribera llevó la cena —besugo escabechado, una tortilla y membrillo en almíbar— al despacho de su marido Francisco de Torres.⁷

La tarde del ayuno grande de 1711, Torres había gastado mucho dinero para que sus familiares y amigos recibiesen apropiadamente el gran día. En el comedor puso tres mesas largas, con manteles y servilletas nuevas, un velón de plata que pesaba 180 onzas y que tenía diez mechas. En cada cabo de las mesas había un velero de plata con una vela blanca.

3. AHN, Inq. L. 174, C. 10.

4. AHN, Inq. L. 157, C. 11. Proceso contra Manuela Hurtado de Mendoza Pimentel.

5. AHN, Inq. Murcia, L. 2020/35, folios 19-20.

6. AHN, Inq. L. 174, C. 1, sin foliar.

7. AHN, Inq. L. 186, C. 3, folio 302.

Al empezar la ceremonia, todos se lavaron las manos, echando Torres el agua. Luego Miranda le dijo a Torres que necesitaba sal para «echar la bendición». Al contestar Torres que nunca había visto tal ceremonia,

Miranda le dijo que la [sal] trajera molida y muy blanca, como lo ejecutó, y Miranda tomó un salero de plata y lo puso sobre la mesa, y con los dedos índice y pulgar de la mano derecha tomaba sal de dicho salero y poniéndose cada uno de por sí de los expresados de rodillas delante de Miranda, que estaba sentado en una silla, le ponía la sal en la boca, y después hacía la ceremonia como que los tapaba con la capa de grana que tenía puesta y ponía la mano sobre la cabeza del que había tomado la sal, diciéndole la bendición del que «del Señor te caiga este ayuno que haces para descuento de los pecados», lo que efectuó con cada uno de los que estaban presentes; y aunque no tocaba a dicho Miranda echar la bendición ni dar la sal sino a éste por dueño de la casa, le dio éste licencia y facultad para que ejecutase dicha ceremonia.⁸

No hay nada específicamente judío en la bendición, si bien Miranda parece que sabía algo que Torres no conocía con referencia a la sal fina y molida. La sal, sin embargo, en el folclore judío, es un modo de protegerse contra el demonio. El libro de Ezequiel (capítulo XVI, versículo 4) demuestra que se fregaba con sal a los recién nacidos. Las autoridades judías medievales y los cabalistas creían, por otra parte, que la sal protegía contra Satanás.⁹

Sin embargo, la descripción de Francisco de Miranda sentado y bendiciendo a los presentes, tomando delicadamente entre sus dedos la fina sal blanca en un salero de plata, refleja más que nada la imagen del sacerdote católico que pone la hostia en la lengua de los fieles arrodillados y, por lo tanto, subraya la tendencia sincretista de los ritos que practicaban los criptojudíos españoles.

Tal aspecto sincrético de la religión de los marranos es evidente, aunque, sin poseer otras descripciones de la misma claridad, no podemos saber si practicaban otras ceremonias semejantes. Veamos, sin embargo, el ayuno de la luna de septiembre en la casa de judaizantes que vivían en Portugal en la misma época.¹⁰

8. AHN, Inq. L. 186, C. 3, folio 358, verso. Testimonio de Francisco de Torres.

9. J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition: a Study in Folk Religion* (Nueva York: Atheneum, 1987), p. 160.

10. Claude-Henri Frêches, *António José da Silva et l'Inquisition* (París: Fundação Calouste Gulbenkian y Centro Cultural Português, 1982), pp. 52-53.

La víspera se bañaron, pusieron ropa nueva, se cortaron las uñas y rezaron por los muertos. Luego cenaron pescado frito, un dulce y fruta, ofreciendo caridad a los pobres. El día siguiente se reunieron para orar. El proceso inquisitorial cita la oración,

Poderoso e grao Senhor
 Creador do Universo
 A Vós me confesso
 Por un grande peccador
 Amen o Vosso Santo Nome

Más tarde las mujeres, de pie, la cabeza cubierta, cubiertos los ojos de una mano, dijeron:

Senhor dos ceos, Sabaoth, tende piedade de nós, valley-nos, so-correu-nos, livrai-nos de nossos inimigos e da Inquisição.

Las palabras reflejan fraseología de la liturgia judía de una parte —*Creador del Universo... Sabaoth*—, pero también incorporaciones del lenguaje cristiano —[...] *me confieso por un gran pecador*—. Una notable diferencia en Lisboa, notada por la Inquisición como típico de la observancia del ayuno de septiembre, es la lectura de un capítulo del libro de Esdras.¹¹ Se recordará que tal libro trata del regreso de los cautivos desde Babilonia a Jerusalén seguido por la reconstrucción del templo. El simbolismo es evidente: los criptojudíos vivían exiliados de su propia religión.

Las Cabañuelas

Cuando cierto testigo se refirió a un «ayuno que se hace teniendo unas varas o palos en las manos» celebrado en septiembre u octubre de 1709, posiblemente hablaba de las Cabañuelas, días festivos cuya liturgia se distingue por tomar los asistentes en la mano y agitar las *cuatro especies* —sauces, palmas, mirto y la fruta del citrón—.¹² No se encuentran muchas referencias a la celebración de las Cabañuelas en esta última época de la actividad inquisitorial contra los judaizantes.¹³ Sin embargo, seguía celebrándose al principio del siglo XVIII, según alegó Rodrigo de la Peña,

11. Frêches, p. 33.

12. Interpretación rabínica de Levítico, XXIII, 40.

13. Pilar Huerca Criado, cit. (p. 209), escribe que encontró sólo una referencia a esta fiesta.

hablando de un día cuando ayunaron su padre Antonio de Tudela, su mujer María de Tudela y su suegra Luisa del Valle y varias personas más.¹⁴ Tenemos, además, un extraño episodio contado ante el tribunal por Teodora González, criada de Francisco de Torres e Isabel de Ribera. Teodora, de 25 años, contó un episodio que, sin precisar la fecha, le había causado una impresión fuerte. Torres y su mujer en aquella época vivían encima de una botica de la calle de Atocha, de Madrid. La criada dormía en un cuarto debajo de las buhardillas, que estaban vacías. Una noche le despertaron a ella y a otra criada mucho ruido, pasos rápidos y golpes. En especial, oyeron un ruido que describió como arrastrar tafeta por el suelo. Muertas de miedo, a las criadas les parecía oír quitar y tirar tejas. Al contar Teodora a los dueños de la casa lo que había oído, se rieron de ella, diciéndole que oía fantasmas en la buhardilla. Torres le aseguró, muy improbablemente, que debía haber sido algún vagabundo o perro en el portal.

Ahora bien, explicar que el ruido de tejas que caían podía haber venido de abajo y no de arriba pudiera haber sido una manera de divertir la atención de la criada de la verdadera causa de los ruidos.

Por regla general, a fuer de preguntas, la Inquisición lograba sacar de los testigos memoria de escenas y sucesos que escondían o habían olvidado. En este caso, sin embargo, nadie dio explicaciones. A Torres el tribunal no parece que le interrogase sobre lo que había oído Teodora González. Isabel de Ribera, interrogada en diciembre de 1719 como testigo contra su marido, admitió haber oído los ruidos pero no los supo explicar.

Sin embargo, el ruido de tejas debería haber estimulado la memoria de los inquisidores, ya que en siglos anteriores los judíos conversos que deseaban preservar su antigua fe tenían por costumbre romper un pedazo de teja para obedecer el mandamiento bíblico de vivir una semana en una cabañuela cubierta de follaje cortado.¹⁵ Si lo que Teodora oyó fue en efecto a Torres quitando tejas para tratar de obedecer, por lo menos simbólicamente, el mandamiento, la «tafeta», ¿podían haber sido ramas y hojas que Torres arrastraba y ponía encima del agujero producido en el tejado para poder cumplir con el mandamiento de vivir en cabañuelas?

14. ADC, L. 571/7056, proceso de Ventura Luis, 1720, folio 5.

15. Levítico XXII, 34-43. Véase H. Beinart, *Conversos on Trial: the Inquisition in Ciudad Real* (Jerusalén: the Magnes Press, the Hebrew University, 1981), p. 271, nota 148.

Fechas

Las referencias a la fiesta de las cabañuelas indican que la fecha en la cual se celebraba estaba equivocada. Rodrigo de la Peña dijo que se observaba en julio o agosto, aunque la fiesta cae en septiembre u octubre, una semana después del ayuno grande. Las confesiones de Francisco de Torres, por regla general fuente muy aleccionadora, demuestran también confusión en las fechas de las fiestas judías, las cuales siguen el calendario lunar, corregido algunos años para que los días santos caigan en la misma época del año solar. Torres dijo que un día, víspera de la Magdalena, es decir, el 21 de julio, encontrándose en la Puerta del Sol, se encontró con Francisco de Miranda y Antonio Nicolás de Cisneros. Éste dijo que ese día era el *Ayuno de la Reina Ester*, que en realidad cae en enero o febrero.¹⁶ Incluso es posible que celebraran estas fiestas en días erróneos precisamente para despistar a la Inquisición. No era difícil calcular los días festivos con más o menos precisión según la luna, si bien la irregularidad de los años bisiestos judíos con su mes intercalado puede haber dado al traste con el cálculo. En realidad, las fechas eran siempre aproximadas. Francisco de Torres dijo que observaban el ayuno grande del mes de septiembre el mismo día del calendario corriente durante seis años.¹⁷ Luisa del Valle, a quien los judaizantes veían como experta en la materia, era por tanto conocida como «calendario». Cada uno tenía que comunicar a los otros las fechas. Francisco de Torres, por ejemplo, escribió a su cuñado, Juan de Ribera, a Sigüenza. «Aquel hombre viene el 7 de este mes.» Ribera le explicó a su segunda mujer que «aquel hombre» significaba «el ayuno del día grande».¹⁸

Tal irregularidad en las fechas de los días santos subraya la ignorancia y poca familiaridad con la vida normativa judía que era de esperar de personas que llevaban muchas generaciones aisladas de comunidades judías y desprovistas de libros y enseñantes.

Ayunar por suplicación

Los judaizantes ayunaban no sólo en los días santos, sino también, en palabras de Escolástica Gómez, «por difuntos y por en-

16. AHN, Inq. L. 160, C. 11.

17. AHN, Inq. L. 167, C. 11. Testimonio de Torres sacado contra Manuela Hurtado de Mendoza Pimentel.

18. AHN, Inq. L. 186, C. 3. Testimonio de María Luis sacado contra Francisco de Torres.

fermos y por buenos sucesos [...]».¹⁹ El mismo *Thesouro dos Dinim*, breviario de legislación producido en Amsterdam (1645-1647) y con una segunda edición en 1710, para guiar a los ex marranos, libro que posiblemente poseían algunos judaizantes en la Península, explicaba que el ayuno era una forma de súplica personal.²⁰ Incluso los ricos acostumbraban pagar a los pobres para que éstos ayunasen, lo cual, sin embargo, parece más bien una imitación de las costumbres del ambiente en que vivían. Escolástica Gómez, por ejemplo, explicó que don Antonio Brandão les pagaba a ella y otras mujeres un real de a cuatro para ayunar.²¹ Las viejas Isabel de Aragón y Mariana Pacheco recibían limosna de los prósperos hombres de negocios Francisco de Torres y Francisco de Miranda «para que les encomendasen a Dios», es decir, que la forma de expresar el motivo era cristiana. Catalina de Paiba le dio a Beatriz Rodríguez un doblón para que ésta ayunase como modo de pedir a Dios que ayudara en los negocios de Gonzalo Báez de Paiba. Éste, por otra parte, enviaba ocho o doce reales de plata por semana a Beatriz.²²

En efecto, el ayuno había llegado a ser la forma de observar cualquier día santo. El ayuno se hacía según la forma judía de calcular el día, empezando después de la cena y durando hasta la salida de las estrellas la noche siguiente. Si era un ayuno completo es difícil decir. María Petronila Norberta de Villarroel, testimoniando en el proceso de su tía Manuela Hurtado de Cisneros Pimentel, dijo que no comían nada «de sustancia», pero esto puede ser porque ella tenía solamente 14 años y se juzgara que la muchacha no tenía la obligación de realizar completamente el ayuno.²³ Tampoco se dormía ni se tomaba tabaco durante el día.²⁴

Los días de ayuno los criptojudíos obedecían las leyes bíblicas y rabínicas, llevando ropa nueva, aunque no salían a la calle. No realizaban ninguna faena doméstica, absteniéndose de barrer, fregar, guisar o coser. Naturalmente, en las condiciones íntimas en las que se vivía, con las puertas y ventanas abiertas y la constante entrada y salida de las vecinas, resultaba difícil disimular. En

19. AHN, Inq. L. 174, C. 8, proceso de Juana de la Peña, folio 6, verso.

20. Menasseh ben Israel, *Thesouro dos Dinim* (Amsterdam: estampado en casa de Eliahu Aboab, 1645-1647), cap. V.

21. AHN, Inq. L. 174, C. 8, folio 7.

22. Willemse, p. 10.

23. AHN, Inq. L. 157, C. 11.

24. AHN, Inq. L. 174, C. 1, proceso de Isabel de Paz 1722-1723. El inventario de las posesiones de muchas mujeres incluía una cajita de tabaco, que suponemos tomaban en forma de rapé.

casa de Isabel de Paz y sus padres en Almagro, por ejemplo, en el día del ayuno grande de 1720, se puso puchero, pero «fue por disimular, respecto de vivir en casa de vecindad».²⁵

Es evidente que el ayunar vino a ocupar el lugar de la alegría que es la característica de la mayor parte de los días santos judíos. Ejemplo claro de esto era la forma de celebrar la fiesta de la reina Ester. Si bien este día santo es normalmente muy festivo, va precedido por un día de ayuno y al parecer en la España medieval por tres días. Ahora bien, en las pocas descripciones que poseemos de esta fiesta —el *Purim*— entre los criptojudíos, domina el ambiente triste, caracterizado típicamente incluso por ciertas prácticas adoptadas en imitación del ambiente cristiano en el cual vivían. En la causa contra el médico Diego López Zapata, celebrada en Cuenca en 1725, se hizo referencia a la forma de observar el ayuno de la reina Ester:

Que [...] hizo el ayuno solemne de la reina Ester, en que intervinieron ocho personas, cinco hombres y tres mujeres, y entre ellos uno, que llamaban el Sabio, quien hizo la reza, y concluida ésta, los hombres se sentaron en la mesa con las monteras puestas, y las mujeres en el suelo por más penitencia, y que el sabio partió ocho pedazos de pan, los bendijo, los echó sal, y ceniza, y después fueron cubiertos con un velo, y que también se bendijo el vino, pero que éste no se cubría; que el pan se repartió entre los ocho, que comieron los cinco sentados en la mesa con los manteles puestos, y las mujeres puestas en el suelo; y que no bebieron el vino por más penitencia; y que pendiente del techo sobre la mesa había una lamparilla de hoja de lata con siete mecheros, y cubierta con otra hoja de lata, que hacía las luces opacas y funestas; y concluida la cena se volvió a la reza. Que el día siguiente concurrieron los mismos, comiendo pescados salados, de escamas, frutas y legumbres, habiendo precedido en una y otra función lavarse las manos y la cara y, ejecutada la reza, que se hacía en el suelo y concluida la comida, se desnudaron de medio cuerpo arriba, y unos a otros se dieron 24 azotes; y que a él se los dio el sabio; y que las mujeres por decencia se echaron un velo sobre la desnudez, y prosiguieron, y continuaron en otros ritos, ceremonias y rezas, y enviaron a uno de ellos a ver si había salido la estrella y volviendo a dar la noticia, dieron gracias a Dios Omnipotente, por haberles dado fuerzas para ejecutar aquel ayuno.²⁶

25. Ibídem.

26. Citado por Julio Caro Baroja, *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, apéndice LVII.

Hasta finales del siglo XVIII, se podían ver procesiones de flagelantes por las calles de las ciudades españolas, de modo que administrarse azotes de esta forma no debe ser motivo de sorpresa, si bien parece tan distante de la normativa judía de moderación en actos penitenciales.

¿A qué respondían estos ayunos, precisamente en días cuando ni siquiera las tradiciones más ascéticas judías los recomendaban? Deben haber reflejado el sentido profundo de pecado que movía a los criptojudíos. El ayuno penitencial quizás aplacaba el sentido de culpabilidad de los judaizantes, los cuales tenían que adorar a Dios de una forma que ellos sabían que era, en el sentido judío, idólatra.²⁷ Por eso, el mero hecho de declararse uno a otro su judaísmo revestía profunda significación. Hacer tal declaración constituía un acto de autoidentificación que definía al que lo hacía como fundamentalmente diferente de todas las otras personas de su vecindad, de un modo además que afectaba su vida y le exponía al peligro más grave. Declararse como judío significaba separarse de los valores esenciales de la sociedad española, y sin embargo exigía un constante disimulo. No es de extrañar, entonces, que las consiguientes tensiones psicológicas hayan creado la necesidad de la catarsis que el ayuno podría traer. Por lo tanto, lo que hacían los judaizantes españoles era algo diferente de la normativa judía, de lo que podemos ver un reflejo también en la relación dada por Francisco de Torres del ayuno del cordero de 1714.²⁸

El Ayuno del Cordero

La cuestión era dónde celebrar sin peligro los ritos. Francisco de Miranda, el más rico de los judaizantes del grupo madrileño, no se fiaba suficientemente de la discreción de sus criados, de modo que los criptojudíos se reunieron, la tarde del Jueves Santo, en casa de María Feliciana Hurtado de Mendoza Pimentel. Francisco de Torres encargó el corderito, y Miguel de Robles lo sacrificó de esta manera:

27. Para la actitud condenatoria de los sabios judíos de Amsterdam contra los judíos que vivían en España, consúltese el estudio de Henri Méchoulán, *La certeza del camino* (1666), de Abraham Pereyra, en *Hispanidad y Judaísmo en tiempos de Espinoza* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1987), pp. 39 y sigs.

28. AHN, Inq. L. 160, C. 11. La fecha es dada equivocadamente como de 1716, pero viene corregida por otros testigos.

[...] tomando un cuchillo muy bien afilado sin mella alguna, probándole en la uña del dedo pulgar izquierda por si raspaba alguna cosa, y conociendo estaba bueno, cogió el cordero y le puso mirando hacia el oriente, metiéndole en la boca dos dedos de la mano izquierda, y con la derecha en la que tenía el cuchillo de un golpe le dividió la cabeza del cuerpo, estando dicho cordero desatado porque no padezca, y este reo²⁹ le cogió de los pies y le tuvo hasta que se desangró muy bien en un hoyo que para este fin se había hecho quitando un ladrillo y echando un poco de tierra, y dicho Robles le desolló, diciendo al mismo tiempo una oración que este reo no entendió por ser en hebreo y después de desollado le abrió y sacó las tripas, las que mandó lavar por dentro y fuera, y quitar todo el sebo, lo que ejecutaron Agustina y María Petronila y Mariana Pacheco en la cocina, y dicho Robles reconoció muy bien el hígado del corderillo, por si estaba dañado, porque no servía, y le quitó la hiel y todo el sebo, y desolló la cabeza, abriéndola y quitándola las quijadas, y después de lavadas las tripillas, las volvió a entrar dentro del cordero y le cosió con hilo blanco como también la cabeza, teniéndola como antes la tenía. Y dicho Robles ejecutó lo referido por estar circuncidado y no poder ejecutarlo quien no lo estuviese [...].

Sentáronse todos y Miranda en cabecera habiendo antes lavado las manos, entraron Agustina con el cordero asado en una fuente grande del peltre con otra de lechuguinos enteros, Mariana Pacheco y María Petronila con ceniza muy cernida y molida, en un plato de Talavera, que dicha ceniza había hecho Miguel de Robles de ramones de oliva que domingo de Ramos había traído de la iglesia, y con dicha ceniza mandó Robles que se refregasen las manos y se diesen en los párpados de arriba de los ojos, lo que ejecutaron todos, y las tres que entraron [*sic*] el cordero, ceniza y lechuguino se sentaron en el suelo, porque ninguno puede estar en pie, ni andar, hasta que se hubiese comido el cordero, el que partió dicho Miguel de Robles dividiendo los huesos con el mismo cuchillo, y sin quitarlos de la carne, pues todo se debe comer, como que comieron huesos, tripas e hígado, cabeza y pies y manos, y antes de dividirlo dijo Miguel de Robles lo siguiente: «este ayuno se debe hacer en remuneración [*sic*: ¿rememoración?] de la salida del pueblo de Israel de la esclavitud, que tuvieron los israelitas en poder de Faraón, el cual se ejecuta con estas ceremonias, que así lo mandó Dios, que ejecutaron antes de la salida, comiendo el cordero con lechugas amargas, y pan sin levadura y sin sal, para que reconocieran y supieran que el cordero significaba la felicidad a que iban en la tierra de promisión, las lechugas en [*sic*] su amargura en la esclavitud en que habían estado, la ceniza para que se acordaran de que eran mortales y en que en los deleites en que se viesen en la tierra de promisión no se olvidasen de su Dios y no idolatrasen, pues de todos los que salieron

29. Es decir, el testigo, Francisco de Torres.

de Egipto, que fueron quinientos y sesenta mil varones sin mujeres ni niños, ninguno entraban [*sic*] en la tierra prometida por haber idolatrado», y después dio a cada uno un pedazo de cordero con lechuguino y le comieron como va dicho y antes de haberle partido dijo dicho Robles y todos los expresados con [*sic*] el Salmo 50 que empieza «Miserere», y después el de los prodigios del desierto que no hace memoria cual es y acabada dicha función se lavaron todos las manos, párpados y ojos y las tres referidas trajeron diferentes pescados, todos de escama, y dijo Robles «ahora empieza la colación» y acabada advirtió a todos que en aquel ayuno se podía tomar tabaco y dormir, y que podían andar las estaciones como no fuesen siete juntos y que llevasen en su corazón al todopoderoso Dios a quien habían de adorar y no al galileo embustero que los villanos veneraban por Dios, y el motivo de que no fuesen siete juntos dijo era porque siete juntos no podían hincar la rodilla y debía morir antes de ejecutarlo, cuyo inconveniente no había no llegando a este número [*sic*], y también advirtió que los mismos viniesen a cenar la noche siguiente como lo ejecutaron y en dicha noche se empezó la cena con huevos duros asados y siguieron unas gallinas y habas asadas, y muertas por dicho Robles según ceremonia de dicha ley, frutas, dulces y otras cosas cuya costa [*sic*] de la noche antecedente y aquella hizo Francisco de Miranda, y advirtió al fin de dicha cena Robles debían guardar los siete días siguientes como fiestas y ponerse los mejores vestidos que tuviesen, y dichos siete días se debían guardar en memoria de otros tantos, que los israelitas después de haber salido del poder de Faraón anduvieron a la orilla del Mar Bermejo los hombres a un lado precedidos de Moisés y Arón, y las mujeres a otro precedidas por Ana [*sic*. Debe haber sido Miriam], hermana de Moisés y Arón, cantando y tocando un pandero, y lo que cantaban era Bendito el Dios de Israel que mató al caballo y al caballero y dio libertad a su pueblo y respondieron todos «Amen».

Torres, viendo su vida en peligro, había decidido confesarlo todo. El tribunal siempre daba a los testigos la ocasión de corregir los detalles de sus declaraciones, de modo que se puede suponer que el texto precedido es exactamente lo que dijo el testigo. No hay motivo para sospechar la veracidad de las menudencias de la relación, ya que el tribunal, interesado sólo en comprobar si los reos actuaban *en observancia de la Ley de Moisés*, mostró poco interés en los detalles. Isabel de Ribera, mujer de Torres, también mencionó los sucesos de esa noche en el testimonio que ella dio en el proceso incoado contra su marido. Explicó que el grupo de judaizantes madrileños había celebrado la fiesta varias veces. Los asistentes habían llevado su mejor ropa, mientras las mujeres habían vestido sus mantillas y joyas.³⁰

30. AHN, Inq. L. 186, C. 3.

Director de la ceremonia fue el cuñado de la anfitriona, Miguel de Robles, nacido en Bayona y circunciso. Según otro testigo, Mariana Pacheco, también presente en la fiesta del cordero de aquel año, Robles «tenía el mérito de haber abierto los ojos, es decir, que había enseñado la Ley de Moisés a más de quinientas personas».³¹

En efecto, Robles demostró conocimientos extensos del judaísmo rabínico y posbíblico, tal como resalta de los detalles de la técnica de sacrificar el cordero, donde el testigo describe cómo Robles verificó la perfección del afilado del cuchillo probándolo en la uña. El recitar una oración en hebreo sugiere incluso que Robles había recibido alguna formación en la difícil y muy exigente técnica del sacrificio de animales según la legislación rabínica. La relación de Torres indica unas costumbres basadas en las exigencias rabínicas y en otras fuentes que la Sagrada Escritura. Ésta, por ejemplo, se refiere sólo a comer hierbas amargas y pan sin levadura («y aquella noche comerán la carne asada al fuego, y panes sin levadura: con hierbas amargas lo comerán»).32 Ahora bien, Robles sabía que se acepta la lechuga como la hierba amarga apropiada. La referencia que hace Robles a la ausencia de sal en el pan ácimo no tiene fuente bíblica. Parece, entonces, que la conducta de la ceremonia por Robles estaba basada en lo que había visto fuera de España.

Por lo tanto, es difícil explicar por qué la ceremonia que dirigió Miguel de Robles se asemejó tan poco a la forma normativa del celebrar la fiesta. La relación no menciona las cuatro copas simbólicas de vino, el reclinarse en la mesa como hombres libres y no esclavos, ni el recitar oraciones especiales antes de comer. Si bien Robles hace referencia al pan sin levadura, no parece que las mujeres que prepararon el cordero y los otros alimentos hayan fabricado tal pan, aunque no debería haber sido muy difícil.

En contraste, Robles siguió las exigencias del texto bíblico. Los presentes comieron completamente el cordero sin ni siquiera romper los huesos antes de que se sirviera a los invitados.³³

Otras declaraciones hechas por Robles delante de los invitados no se encuentran ni en la Sagrada Escritura, ni en las fuentes rabínicas, ni siquiera en la homilética tradicional. Robles aseveró, por ejemplo, que el cordero de la Pascua simboliza la alegría de la tierra prometida. Sugirió que el colocar cenizas en las manos y en los párpados constituye una parte integral del mandamiento bíblico de

31. ADC, Inq. L. 571/5078, folio 25. Proceso contra Luisa de Miranda.

32. Éxodo, XII, 8 (versión de Casiodoro de Reina [1569] revisada por Cipriano de Valera [1602]).

33. Éxodo, XII, 10 y 46.

conmemorar el éxodo de Egipto. Estas opiniones representaban una interpretación personal por parte de Robles, y parecen indicar que decidió dirigir una especie de ceremonia educacional cuya finalidad fuera levantar la conciencia judía de los presentes, más que la Pascua normativa que Robles hubiera conocido en Bayona. No le interesaba, al parecer, el más importante aspecto de la Pascua: la abstención de la levadura durante la semana festiva.

Por supuesto, hay que tener en cuenta siempre los peligros de abstenerse de comprar pan durante siete días, suponiendo que, como hoy en muchas partes, el panadero visitaba las casas diariamente.

La fiesta se llamaba el *ayuno del cordero*. El ayuno consistía en no comer durante el día, si bien, en realidad, parece que significaba cenar fuerte, aunque fuera solamente pescado, ensaladas, dulces y frutas, y no hacer la comida sustanciosa durante el día, de modo que en realidad la forma de comer reflejaba muy poco el aspecto penitencial del día.

Es posible que el rito penitencial de poner cenizas en la mano y los párpados y de comer huevos en los que se ponía una capa de cenizas tenga que ver con la asociación entre el primer día de la Pascua judía y el día de luto nacional, aniversario de la destrucción del templo, del día 9 del mes de Ab, que caen siempre el mismo día de la semana. Los huevos, además, en la tradición judía, simbolizan la vida y la muerte, el luto y la renovación de la vida. Se comen, además, en la Pascua como símbolo de la primavera. Sin embargo, parece más probable que el empleo de las cenizas se relacionara con la actitud penitencial que parecen haber adoptado los judaizantes hacia su vida religiosa en general. Ellos consideraban que su vida era pecaminosa porque no podían observar los preceptos del judaísmo. Por otra parte, cuando Torres dijo que el Domingo de Ramos Robles había traído ramos de palmas de la iglesia, y que los quemó para producir las cenizas que emplearon en los ritos judíos, podemos preguntarnos si Robles buscaba sincretizar el ambiente perverso penitencial de la Semana Santa cristiana y la penitencia que quería que los judaizantes sintiesen por tener que vivir una vida externa falsa.

La Pascua judía de 1714 cayó durante Semana Santa. Para tratar de entrar en el universo mental de los criptojudíos, tenemos primero que reconocer la tendencia de cualquier cultura, si quiera religiosa, de absorber características de la cultura más fuerte dentro de la cual existe, aun si tales características contradicen la cultura minoritaria. Segundo, debemos reconocer que el judaísmo de los judaizantes era secreto y peligroso, mientras

su catolicismo era abierto, oficial, obligatorio y universal. Por otra parte, los marranos llevaban ya hasta ocho generaciones como católicos. Delante del tribunal del Santo Oficio, todos eran capaces de recitar el *Padre Nuestro*, el *Ave María*, y el *Salve Regina*, además de explicar, con mayor o menor precisión según su grado de formación católica, su intelecto y su interés, los principios doctrinales de la fe. Vivían en un país donde era inconcebible ser otra cosa que católico. El lenguaje y el discurso habituales, el universo de pensamiento y hasta el paisaje físico estaban repletos de imágenes católicas. Cuando quedaban detenidos, el inventario de sus posesiones personales incluía a menudo un rosario. En sus casas había imágenes religiosas. Se recitaba el *Angelus*, y en el trance del tormento pedían a Jesús y a la Virgen que les ampararan. La hora del día se medía por las campanas de las iglesias, y la fecha según el calendario religioso. Es decir, que había que hacer un poderoso esfuerzo para sustraerse al modo católico de pensar. Probablemente, el énfasis puesto por los criptojudíos sobre la penitencia y sus rituales imitaba lo que los judaizantes observaban diariamente entre sus vecinos católicos. Cuando uno de ellos decía que el confesor le había recomendado hacer ciertos ayunos, el tribunal inquisitorial tenía que asegurarse de la verdad o no de tal declaración. Incluso podía ser verdad, pero el criptojudío hacía el ayuno, no porque el sacerdote se lo había mandado, sino en observancia de lo que el judaizante creía era la Ley de Moisés. La Inquisición se esforzaba por establecer tales diferenciaciones.

Imágenes santas

La misma ubicuidad de las imágenes de Jesús, de la Virgen y de los santos explica por qué, en su plática, el día del Ayuno del Cordero, Miguel de Robles hablaba tanto del pecado de idolatrar. El comienzo de la Pascua judía aquel año coincidía con la noche de Jueves Santo, cuando los judaizantes no podrían evitar visitar, como todo el mundo, las estaciones de la Cruz. Robles les aconsejó que hiciesen por tanto un esfuerzo de reserva mental y que evitasen (el discurso de Robles no resulta aquí claro) arrodillarse ante las imágenes, movimiento que Robles comparaba con la adoración del becerro de oro. En realidad, la historia del becerro de oro no entra en el relato tradicional del éxodo de Egipto leído en la Pascua, de modo que parece que Robles la introdujo precisamente porque la Pascua cayó aquel año en Jueves Santo.

Aquí cabría examinar aquellos hechos y palabras anticristianos que los judaizantes, de pie ante los inquisidores, confesaban haber realizado y proferido. Ya se ha visto el notorio caso del *Cristo de la Penitencia*, que terminó con el auto de fe de 1632. En el siglo XVIII, algunos de los judaizantes también testificaron haber sido testigos de asaltos físicos sobre objetos santos católicos. Tales hechos, sin embargo, ocurrían dentro de un contexto de comentarios hostiles hechos contra la doctrina cristiana, ellos mismos repetidos en las declaraciones confusas hechas a veces por la servidumbre. Por ejemplo, el 22 de mayo de 1718, la sirvienta Manuela Carrera dijo que Isabel de Castro, de cuya pequeña nieta Isabelita ella cuidaba, no se abstenía de comer carne en Cuaresma ni los viernes, ni oía misa los días de precepto; que además «los judaizantes de la casa [...] se lavaban las manos antes de comer, muchas veces sin necesidad», deseaban la carne con nimiedad y que cuando Francisco de Torres estaba con ellas se reían y zumbaban señalando a un cuadro de Cristo crucificado.³⁴ María de Arreola, una nodriza empleada en la misma casa, dijo que Torres escupía en el suelo delante de la imagen.³⁵

Vemos que Torres y la familia de Isabel de Castro y su hija Francisca Álvarez, obligadas por costumbre a tener en sus casas a imágenes religiosas, hacían un esfuerzo —en este caso bastante inocente aunque soez— para reconocer lo que para ellos era la verdad, ya declarada por María Pereira en el proceso contra su hermana Blanca, el 23 de septiembre de 1658:

Era preciso dejar la ley de Nuestro señor Jesucristo porque no había de tener dos Dioses.³⁶

La madre y la tía de Juana de la Peña le habían dicho:

[...] que no creyese en Jesucristo ni sus imágenes, las de los Santos, porque se hacían de un pedazo de palo y se pintaban en un papel.

y

[...] que Cristo no era Dios ni los confesores podían absolver de pecados.³⁷

34. AHN, Inq. L. 160, C. 11.

35. AHN, Inq. L. 186, C. 30.

36. AHN, Inq. L. 174, C. 16.

37. AHN, Inq. L. 174, C. 8.

Estas declaraciones eran semejantes a lo que el ignorante buhonero Miguel Rodríguez confesó en 1632 haberle contestado a la figura de madera tallada de Jesús crucificado cuando éste le habló al grupo que le maltrataban en la casa de la calle madrileña de las Infantas.

En Cuenca, Miguel Luis le había dicho a su hija María, cuando ésta tenía 16 años:

«¿Con que todavía crees en aquel palo? ¡En Dios, en Dios!»
Y después le fue enseñando dicho su padre que en sólo Dios del cielo se había de creer [...].³⁸

Podemos figurarnos aquella especie de tertulia celebrada en casa de Francisco de Torres y descrita ante el tribunal por Rodrigo de la Peña, cuando

Haciendo rancho aparte en esta ocasión los hombres y quedando las mujeres en el estrado [...]

hablaron de cristianos como de idólatras que adoraban ídolos de palo. Insistieron en que no había venido el Mesías; no había santos, ni sacramento ni misterio en la Misa,

porque en la hostia y caliz, aunque estuvieron consagrados, no podía estar el cuerpo y sangre de Cristo y sólo había pan y vino, y que Cristo fue un buen hombre, concebido como los demás, y que, por haber sido mágico [...], hizo milagros y tardó tanto a morir en la cruz y hasta que se lo sacaron no murió.³⁹

En otra ocasión, esta vez con las mujeres presentes y no relegadas al estrado —son estos pequeños toques los que subrayan la autenticidad de las confesiones—, Torres había dicho que

[...] la ley de Gracia era una patarata y que sólo se salvaban los que observaban la Ley de Moisés y que los milagros que Jesucristo hizo eran por arte mágica, que había sido un embustero, y que la Virgen había seguido el error de su hijo creyendo sus aparentes milagros.⁴⁰

Torres había dicho esto en presencia de diversas personas: Miguel de Robles, su mujer e hijo, las dos mujeres viejas y pobres, María Pacheco e Isabel de Aragón, que Torres socorría, Isabel de Castro y su hija Francisca Álvarez, Antonio Nicolás de Cis-

38. ADC, L. 572/7060, folio 64.

39. AHN, Inq. L. 186, C. 3.

40. Ibídem, testimonio de Isabel de Ribera.

neros y Antonio de Flores, su mujer y hermana. Incluso alguien había dicho que la Virgen no podía haber sido tal y que Jesucristo era —empleando una expresión heredada de sus antepasados portugueses— «o filho do ferreiro» (el hijo del herrero), concebido cuando Joseph estaba fuera de casa. El que dijo esto podía haber sido Cisneros, ya que a éste se le envió a galeras durante cinco años por ser «tardo confidente, blasfemo, injurioso de obra y de palabra a Jesucristo y a Nuestra Señora».⁴¹

Por lo que se refiere a las injurias «de obra», un día de 1714, estando los judaizantes juntos, Miguel de Robles había sacado del bolsillo una pequeña figura de Jesús, diciendo

Éste es el embustero que dice que es el verdadero Mesías, y no lo siendo andamos por él arrastrados.

El testimonio es de Francisco de Miranda. En ese momento, explicó Miranda, se levantó su propia mujer, María Guiomar Arias, sacó unas briznas de paja de un bolsillo, las encendió en el brasero y azotó con ellas la imagen. Su hija Luisa de Miranda hizo lo mismo con esparto que sacó de las alfombrillas, y todos las siguieron en un acto que debió tener un alto valor simbólico. Miranda explicó que realizaban esta acción sacrilega en la creencia de que Jesucristo no era el Mesías y que la imagen no era más que materia, sin importancia espiritual.⁴²

Un día del principio de 1715, estando Torres esperando de pie en la calle delante de su lonja o almacén al por mayor, que estaba en la hoy plaza de Antón Martín, llegaron las dos viejas Isabel de Aragón y María Pacheco. La vieja le contó a Torres que en la casa de su sobrina María Feliciana Hurtado de Mendoza Pimentel, había encontrado a un Niño Jesús de cera, con alfileres insertados en ella. Había protestado, a lo cual María Feliciana había contestado que su tía se metía en lo que no le tocaba. Al decir esto, tiró la figura al brasero.

Torres, cuyas confesiones son tan abundantes, dijo al tribunal que las hermanas que él llamaba las «Pimentelas» tenían «lenguas como escorpiones» y que él lloró al oír las blasfemias. En realidad, Torres daba la impresión, que seguramente debería haber captado el tribunal, de montar un número, simulando haberse ido horrorizado al oír la Virgen descrita como una puta por haber engendrado a un hijo sin la participación de su marido.⁴³

41. *Relación* del auto de fe de Madrid del 22 de febrero de 1722.

42. AHN, Inq. L. 157, C. 11.

43. AHN, Inq. L. 157, C. 12.

¿Para qué realizaban los judaizantes tales acciones, que tanto contrastan con la actitud judía, respetuosa aunque distante, hacia otras religiones? Desde luego, es imposible que haya sido para hacerle daño a Jesús, ya que los criptojudíos no lo creían divino y en todo caso no veían ningún valor espiritual en una imagen santa, que repetidamente insistían «no era más que un palo». Según las explicaciones dadas en la Edad Media, cuando eran corrientes en Europa tales acusaciones, incluso de hacer daño físico y hacer sangrar una hostia sagrada que los judíos habrían —de creerse las acusaciones— robado, los judíos sabían perfectamente que Jesús era divino y que la Hostia era consustancial con su cuerpo. Era por eso precisamente por lo que realizaban los ultrajes. En el siglo XVIII, sin embargo, es interesante que los sacrilegios se anotan tranquilamente en las actas del proceso, sin que el tribunal haga aspavientos de horror, ni se describan los ultrajes en las relaciones impresas.

Los judaizantes no realizaban destrucciones de objetos religiosos para imponer una visión contraria religiosa, como hicieron los iconoclastas ingleses de la época de Enrique VIII en el siglo XVI y los puritanos del siglo XVII. Incluso en España se destruyeron imágenes santas durante la guerra civil de 1936-1939 como una especie de castigo de la Iglesia y también porque el anticlericalismo violento era característico de la izquierda española en general y sobre todo de los anarquistas. En Inglaterra y en España se trataba de imponer el dominio de una visión sobre otra. Con los judaizantes no fue así. Ni se hacían los actos sacrílegos en público ni se les imponía sobre otros. Los ataques contra las imágenes santas cristianas constituían actos físicos que apoyaban y subrayaban las declaraciones que los judaizantes hacían en la intimidad de sus reuniones. Era una forma de defenderse contra la influencia dominante del ambiente cristiano. En efecto, no se describe nada que fuera un rito, con un resultado visible, ni siquiera una ceremonia simbólica. Al contrario del caso del *Cristo de la Paciencia* del siglo anterior, los judaizantes del siglo XVIII no creían necesario confesar que la imagen hablara ni sangrara, y el tribunal probablemente no hubiera creído la verdad de tal confesión. La finalidad de los actos —que naturalmente la Inquisición vio como blasfemos y sacrílegos— ha debido de ser puramente educacional, siendo la intención de despertar la conciencia de los asistentes. Hay que recordar que solamente algunos de los judaizantes poseían estudios o siquiera sabían leer. Dentro del ambiente completo católico en el que vivían era necesario hacer comprender a algunos de ellos, especialmente las mujeres que por regla general eran analfabetas y no participaban en las más

profundas conversaciones de los hombres, que no se podía ser cristiano y judío a la vez, y que para ser judíos tenían que rechazar una fe que para ellos había sido fundamental en su educación. En efecto, había personas que sí creían que se podían seguir las dos leyes a la vez. Miguel Enríquez, por ejemplo, que pereció en la hoguera el 10 de mayo de 1682, según el tribunal inquisitorial portugués,

Pretendía dar a entender que de todo não se apartava da lei de Cristo, antes que podía ao mesmo tempo ser judeu e cristão

y que la Ley de Cristo

não era encontrada con a lei de Moisés en que ele creía.⁴⁴

En contraste, si en la madrileña calle de las Infantas en los 1620, Miguel Rodríguez y su grupo azotaban al Cristo Crucificado, el motivo debió de ser el autoconvencerse de la falsedad para ellos de la religión que estaban obligados a practicar en público, tal como lo sería en el caso de Catalina Silva, que, en 1654, junto con su primo destruyó a martillazos un Cristo de barro,⁴⁵ y en el de los judaizantes madrileños del siglo XVIII.

Misa

Los judaizantes no podían evitar las obligaciones religiosas que eran a la vez deberes sociales. Para el Santo Oficio, si no cumplían con ellas hacían mal. Si cumplían con reservas mentales eran aún más culpables. La tarde de Jueves Santo, Francisca del Castillo, conocida entre el grupo judaizante madrileño como «La Virgen de Atocha» por motivos que se pueden suponer, dijo que fue a la iglesia a confesarse y comulgar junto con «las mujeres villanas», es decir, las verdaderamente católicas. ¿Consumió la hostia? Pues no, la escupió como, dijo, hacían todos los judaizantes.⁴⁶

Todos tenían que asistir a misa, y si lo hacían en una iglesia que no era la parroquial, obtenían un certificado de asistencia, o cédu-

44. Citado por E. Lipiner, *Santa Inquisição: terror e linguagem* (Río de Janeiro: Editora Documentária, 1977), p. 23.

45. J. Blázquez Miguel, *El tribunal de la Inquisición en Murcia*, p. 141, citando AHN, Inq. L. 2022/64.

46. AHN, Inq. L. 160, C. 11.

la, que luego presentaban al cura párroco. Aquí, Rafael Pimentel, de Liorna, que se había hecho bautizar como persona mayor al llegar a España, hacía el servicio de llevarse de la iglesia algunas cédulas para distribuírselas a los judaizantes.⁴⁷

Mesianismo

En muchas de las declaraciones de los judaizantes se encuentra la opinión de que la Ley de Moisés era la única vía a la salvación. Francisco de Torres dijo que era mejor morir como judíos que sufrir los tormentos del Infierno.⁴⁸ Tales declaraciones eran, por cierto, poco características de la visión judía, y representaban con toda claridad la forma católica de pensar natural de los criptojudíos. Mientras tanto, esperaban la venida del Mesías. A María Fernández, sus padres, tenderos de la calle de Carreterías de Cuenca, le enseñaron que

Hasta que viniere [el Mesías] no saldría su pueblo del cautiverio en que estaba.⁴⁹

Es evidente que las ideas de los judaizantes sobre el Mesías no eran muy claras. Isabel de Ribera creía que si el ayuno grande de septiembre caía tres veces en sábado vendría el Mesías. Ella esperaba la tercera vez, y cuando esto aconteciera, Francisco de Miranda sería el juez y jefe de los judíos.⁵⁰ Como no es raro que tal día caiga en sábado, la declaración de Isabel de Ribera indica el grado de confusión característico de las ideas mesiánicas de los marranos. Un poco más razonablemente, Diego de la Mota dijo que su tío le había dicho que en la época del fin del mundo Moisés vendría y con su vara dividiría el mar Rojo. Los buenos, los que persistían en su judaísmo, irían a la Tierra Prometida.⁵¹ En todo caso, los judaizantes españoles asociaban la venida del Mesías con su propia redención del cautiverio. Según el médico Manuel de Acuña, el Mesías, que nacería en Evora, Segovia o París, haría que los ciegos vieran, los paralíticos anduviesen y los mudos hablasen.⁵²

47. AHN, Inq. L. 186, C. 3.

48. AHN, Inq. L. 157, C. II.

49. ADC, Inq. L. 572/7063, sin foliar.

50. AHN, Inq. L. 186, C. 3.

51. AHN, Inq. L. 167, C. 11, folio 57, verso.

52. Matute y Luquín, pp. 273 y sigs.

En 1665, se proclamó en Salónica al notorio Mesías falso, Sabbetai Zevi. La proclamación fue seguida por una ola de fervor mesiánico por todo el mundo judío, y sobre todo entre las comunidades ex marranas. Incluso cuando Sabbetai Zevi apostató, aceptando el Islam, algunos de los ex marranos siguieron viendo un paralelo entre su propia situación y la suya. El Mesías apóstata parecía justificar la apostasía que pesaba en la conciencia de los marranos, siguiendo creencias judías según las cuales el Mesías debería descender hasta las profundidades del Mal para completar el *Tiqqún*, es decir, el rescate de las *santas chispas*, las luces espirituales inherentes en la creación, dispersas según la doctrina cabalística.⁵³ En mayo de 1666, el Consejo de la Inquisición denunció la difusión de escritos sobre el nuevo Mesías, que estaban excitando los ánimos de portugueses (léase judaizantes) en Andalucía.⁵⁴ Incluso se instituyó una vigilancia especial sobre los puertos de mar para detener a los que buscasen darse a la vela para reunirse con Sabbetai Zevi, condenando a un muletero toledano por haber conducido a judaizantes con tal finalidad.⁵⁵

Descreimiento

En las comunidades de ex marranos cundían opiniones antinomianas, es decir, que se negaban a aceptar el edificio de legislación rabínica. En palabras de uno de los mayores especialistas del tema,

[...] tampoco faltaban entre los judeoconversos quienes eludían todo vínculo con su religión ancestral y ostentaban su cristianismo sin la menor vacilación. Otros mostraron interés por diversas variantes sincretistas judeocristianas, o terminaron por adoptar una actitud nihilista hacia todas las religiones reveladas, desembocaron en deísmo o incluso en ateísmo.⁵⁶

Precisamente los archivos inquisitoriales poseen los detalles del proceso de una de estas personas, que todavía vivía en España. Se trata de Melchor de Torres, hijo de Francisco de Torres y de Isabel de Ribera. Se ha visto antes que Melchor había sido pro-

53. Véase G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (1942) (Nueva York: Schocken Books, 1961), p. 309.

54. Pérez de Colosia, p. 88, citando AHN, Inq. L. 2647.

55. Roth, *Marranos*, p. 172. Véase también A. Selke, pp. 200-201, sobre el efecto del falso mesianismo sobre los conversos de Mallorca.

56. Y. Kaplan, *Judíos nuevos en Amsterdam*, pp. 108 y sigs.

metido a una huérfana, en agradecimiento de haberse recuperado de una enfermedad en su niñez, y que sus padres creían que María Feliciano Hurtado de Mendoza Pimentel le había dado un bebedizo para hacerle enamorar de su hija enfermiza Agustina.

La interrogación inquisitorial de Melchor comenzó el 8 de julio de 1722, cuando el joven tenía veinticinco años.

Melchor hizo unas declaraciones asombrosas.

Dijo que no hay Dios ni alma, porque ésta es mortal, que no hay Infierno, ni Demonio ni Ángeles y otro cúmulo de desatinos de este modo, sin que bastasen las caritativas y cristianas persuasiones y razones naturales y sobrenaturales con que fue argüido y reargüido, perseverando después de más de dos horas en los sobredichos disparates, causando particular escándalo y desconsuelo al Tribunal y los Padres Calificadores. Y viendo el ningún fruto que se sacaba, se mandó cesar en esta Audiencia en la que se le dijo claramente cuidase de salvar su alma, porque la vida temporal la perdería sin remedio de misericordia.⁵⁷

Los inquisidores, acostumbrados a sacar confesiones de los criptojudíos, se vieron aquí con una persona de ideas diferentes, ni judío ni cristiano, y evidentemente un hombre mentalmente fuerte, a quien no le podían convencer. Los calificadores discutieron el caso, concluyendo que Melchor estaba fingiéndose loco. Ellos le presionaban, pero era inútil. Melchor siguió obstinado. No creía ni en la ley de Jesucristo, ni en la de Moisés, sino en la *Ley Natural*, y firmaba sus declaraciones con una mano resuelta. Los calificadores lo entrevistieron mensualmente. El 10 de mayo de 1723, Melchor les dijo que no había ni Cielo, ni Infierno, ni Purgatorio, ni Dios, ni Virgen, ni Jesucristo. Les presentó a los calificadores un desafío con el cual ellos, probablemente, nunca se habían encontrado. El 4 de junio dijo lo mismo, y otra vez el 8 de julio, añadiendo que hacía unos catorce años, es decir, desde la pubertad, que tenía tales opiniones. Sesión tras sesión, el alcaide de la cárcel traía a Melchor desde su celda para que los eclesiásticos le examinaran; 28 de julio, 9 de agosto, 2 de septiembre de 1723 y otra vez el 5 de mayo de 1724. Todos los otros criptojudíos, incluso sus padres, su abuela y su hermano Manuel, habían salido relajados o reconciliados en diversos autos de fe.

Desesperados, los inquisidores mandaron que el médico y el cirujano adscritos al tribunal lo reconocieran. El 9 de mayo de 1724 éstos elevaron un informe donde se refirieron a la «depravación del

57. AHN, Inq. L. 186, C. 6.

entendimiento» de Melchor, y a su «manía». ¿En qué consistía su locura o manía? En una contestación que recuerda la diagnóstica de locura hecha por los psiquiatras soviéticos contra los que no aceptaban el sistema regente en su país, los médicos dijeron que la manía o locura

se le conoce en los desatinos que habla en su filosofía.

Hablaron de su «estolidez y fatuidad», y, en el lenguaje técnico médico de la época, insistieron que

Conócese esto en su temperamento y destilación flemática.

Sin embargo, los médicos reconocieron otros índices que contradecían lo que llamaban «estolidez» y «manía», de modo que no pudieron llegar a una conclusión firme.

por ser tan dificultoso el conocimiento de las acciones intelectuales [...] no nos determinamos positivamente a declararle por tal estólido o maníaco, aunque tiene señales de fingimiento.

Con cierta expresión comprensible de impaciencia, los inquisidores decidieron mantener a Melchor de Torres bajo observación tres meses más. Seis años llevaba ya Melchor encarcelado, pero la Inquisición no podía quemar a un demente. Pero, ¿y si fingía? Durante este tiempo los médicos informaban que el comportamiento de Melchor estaba absolutamente normal. El 20 de octubre, sin embargo, el alcaide informó al tribunal de un cambio en el prisionero. Se encolerizaba y tiraba objetos si no se le dirigía como «Alteza», diciendo que era el Duque de Saboya. Melchor, tal vez, había decidido que fingir locura sería la única solución a su predicamento.

Resolvieron los inquisidores traer al padre de Melchor, Francisco de Torres, desde Talavera de la Reina donde vivía en exilio interno ejerciendo como barbero. ¿Cuáles habrían sido las emociones de Torres al ver a su hijo, todavía encarcelado cuando casi todos los otros reconciliados del grupo madrileño estaban ya en libertad? La Inquisición dio órdenes cuidadosas sobre cómo había que cuestionar al alcaide y a Torres. Sin embargo, el final del expediente no se ha preservado y no sabemos si el tribunal aceptó la locura de Melchor, perdonándole la vida. Esperemos que sí y que Melchor pudiera al final reunirse con Agustina Pimentel, el amor de su juventud. En la cárcel, bastante mal disciplinada al parecer, Melchor había enviado a Agustina un mensaje inscrito en

un pedazo de chocolate, que dejó en el patio cuando bajó a echar al sumidero el contenido del cubo de sus necesidades. Sin embargo, Agustina no lo recibió, porque Francisco de Torres lo recogió antes. El mensaje decía:

Querida mía,

Aunque di palabra de casamiento a la huérfana no supe entonces lo que me hice, lo que ahora te vuelvo a revalidar la palabra que te di porque aunque mi padre hizo el voto a Dios de casarme con la huérfana, ahora tengo mi libre albedrío y ha de ser contigo y no con ella. No te puedo hablar porque van conmigo [...] dime si recibiste un clavel de mano que te envié [...].⁵⁸

Quizá la acusación hecha por Francisco de Torres de que María de Tudela le contó tanto a Antonio Rodríguez Carrasco porque quería casarse con él, no fuera tan descabellada. ¿Será que la situación nueva de estos jóvenes solteros y solteras, sin padres dominadores, haya facilitado la comunicación, aun en las tétricas cárceles secretas inquisitoriales? Dentro de la lobreguez de la suerte de tantos criptojudíos, los amores de Melchor de Torres y Agustina brillan en señal de esperanza de un nuevo futuro.

No es tarea fácil investigar las creencias de los judaizantes, tratándose a menudo de personas de pocas luces y formación. Desde el punto de vista de la Inquisición, lo que *hacían*, más que lo que *creían*, era quizá más importante para condenarlos.

58. AHN, Inq. L. 157, C. 12. Testimonio de Francisco de Torres.



CAPÍTULO 11

¿EN QUÉ CONSISTÍA EL JUDAÍSMO DE LOS JUDAIZANTES?

Iniciación

Es muy evidente la naturaleza fraccionada e incierta, y el curso cristiano de las declaraciones de la mayor parte de los judaizantes ante los tribunales inquisitoriales. Entre los motivos de dicho fenómeno destaca, en primer lugar y en contraste con la costumbre universal judía, el hecho de que los judaizantes hispánicos no podían crear un sistema de formación religiosa. Sin embargo, de algún modo hubo un momento en la vida de cada uno cuando experimentó la iniciación en su herencia judía.

Era frecuentemente la madre o una tía —en otros casos, un hombre de la familia— quien iniciaba al niño o a la niña. A Mariana Pacheco, por ejemplo, anciana cuando fue arrestada y que murió en la cárcel, le había enseñado su madre Isabel Gómez, teniendo Mariana diez años.¹ A Rosa Rodríguez le explicó su madre cómo había de abstenerse de conejos y liebres, anguilas o aves que habían sido estrangulados.² A su vez, su hija Ventura Luis explicó:

[...] que siendo de edad de ocho a nueve años su madre Rosa Rodríguez empezó a instruirla y enseñarla en que creyese en el gran Dios de Israel, que es el que adoran todos los descendientes de Judea, pues lo era dicha su madre y sus ascendientes y también lo era Gabriel Luis [padre de Ventura] y todos sus ascendientes [...] la que seguían los cristianos no era tan buena para salvarse porque Santa Ana, San Joaquín, Nuestra Señora y San José y toda la buena gente, esto es, los santos de la Ley antigua, son descendientes de la tribu de Judá.³

1. ADC, Inq. L. 571/5078, folio 9. Proceso contra Luisa de Miranda.

2. ADC, Inq. L. 572/7063, folio 45. Proceso contra Antonio Rodríguez, «Pie de Gorrino».

3. ADC, Inq. L. 568/7033, folio 33, verso.

A pesar de la exactitud de las declaraciones, la confusión de Rosa y Ventura es manifiesta. Para ellas, el judaísmo era mejor porque de tal fe eran los padres de Jesús, si bien que tales personas, importantes en el catolicismo, carecen de significación en el judaísmo.

Los varones, por supuesto, salían más de su casa, de modo que había una variación más amplia en los momentos y las formas de su iniciación. Un día, por ejemplo, cuando Diego Rodríguez «el Menor» entró a merendar en la tienda de su tío, Antonio Rodríguez, conocido en Cuenca, donde fue procesado, como «Pie de Gorrino» (el motivo del mote no queda explicado en el proceso, aunque se supone que tenga que ver con un posible rechazo del cerdo en cierta ocasión de su vida), éste le dijo:

«¡Ah, sobrino! Mira que has de observar bien la ley de Moisés.» Contestó: «Tío, ¿qué es la ley de Moisés? ¿No es la Ley de Dios que me enseña mi maestro?» Y respondió dicho Antonio Rodríguez «Pie de Gorrino»: «Si digo la Ley de Dios.»⁴

Dado que los escribanos del tribunal no solían incluir los acentos escritos, no sabemos si Antonio dijo «sí» o el «si» enfático. En todo caso, parece que «Pie de Gorrino» decía que la Ley de Moisés era lo que él consideraba como la Ley de Dios. Este Antonio Rodríguez, arrestado el día de Navidad de 1719, joyero, mercader de seda y que ofrecía servicios de banquero,⁵ de 56 años, nacido en Orihuela y ahora establecido en Cuenca con dos tiendas, descrito como de estatura mediana, tirando a gordo, con pelo fuerte y moreno, casado con Mariana Fernández, sufrió un proceso largo. El acusado negó todos los cargos de judaísmo, insistiendo en la poca fiabilidad de los testigos, sobre todo el mozo de tienda Manuel de Castro que, según el acusado, robaba dinero. Con mucha confianza, «Pie de Gorrino» puso delante del tribunal una lista de nombres de testigos de descargo junto con otra lista de enemigos. La Inquisición de Cuenca, muy sospechosa de este acusado, que lo negaba todo, decidió ponerlo a tormento. Incluso hubo, antes del tormento, una quinta publicación o lista de declaraciones de testigos, pero aun oyendo a todos éstos el prisionero se negó a confesar su culpa, insistiendo en que él les enseñaba a los muchachos de la tienda el catecismo de Ripalda, el cual se había encontrado entre sus cosas. Puesto que los muchachos, según María Fernández, eran todos ob-

4. Ibídem, sin foliar.

5. Otro Antonio Rodríguez, arrendador de salitres reales de Tembleque, había depositado varios miles de pesos con «Pie de Gorrino».

servantes de la Ley de Moisés, la catequización no habrá sido muy efectiva.⁶ Manuel de Castro trabajó luego en el negocio de Francisco de Torres, contándosele todo. Fue Torres, como siempre, sin embargo, el que contó más al tribunal las cosas de «Pie de Gorrino».

Éste quedó negativo durante el tormento, pero luego, frente a la amenaza de relajación a la hoguera, empezó a confesar. Admitió lo que ya sabía el tribunal, es decir, que su padre era judaizante y había sido reconciliado hacía casi cuarenta años, pero dijo que en su familia casi no hablaban del tema, declaración que muchos meses después también confesó que era falsa. En 1687, cuando «Pie de Gorrino» estaba ya casado con María Fernández, dueña de una tienda en la calle Carreterías —todavía hoy una de las más importantes calles comerciales de Cuenca—, había llegado Miguel Luis (padre de Gabriel y María Luis, segunda mujer de Juan de Ribera, cuñado de Francisco de Torres) de Cifuentes para vender seda. Al llegar a la tienda, Luis dijo a «Pie de Gorrino»: «Vamos a pasear», con lo que llegaron a la isla, hoy día un poco abajo del puente cerca del punto de unión de los dos ríos que rodean la ciudad, sitio desierto. Estando en la isla Miguel Luis, preguntó al otro si estaba preparado a morir como murió san Lorenzo, es decir, quemado en una parrilla encima de un fuego. Sin que conste la contestación, Miguel Luis, que sería ya un hombre maduro, le habló al joven casado de la Ley de Moisés, de los milagros que Dios había hecho por su pueblo y de que el Mesías no había venido aún.⁷

Normalmente, era un pariente o amigo de la familia quien explicaba la Ley de Moisés a alguien, y éste luego descubría que sus familiares eran observantes también. Incluso podían negarlo. Diego de la Mota, por ejemplo, dijo que fue iniciado a la edad de once años por su tío Diego Suárez, con quien trabajaba en Herrera del Duque, pero cuando les dijo a sus padres lo que le había explicado su tío, no contestaron. Por lo menos, esto es lo que Diego le dijo al tribunal. Incluso es posible que Diego buscara proteger a sus padres, ya que el Santo Oficio ya sabía, por las confesiones de otros hermanos, que en la familia todos habían observado algunos días santos del calendario judío.⁸

En el caso de Julián Vázquez, su amistad con Pablo Enríquez, descrito como «de Liorna», lo cual indicaba a una persona que había vivido libremente como judío, era lo que le había «abierto los ojos», como se solía decir. Contó Julián:

6. ADC, Inq. L. 572/7063, sin foliar. ·

7. ADC, Inq. L. 572/7063, folios 203 y siguientes.

8. AHN, Inq. L. 167, C. 11.

Un día sacó [Enríquez] a este confesante al campo y le dijo que por ser amigo de éste le tenía lástima que iba perdido en guardar la Ley de los cristianos y que la Ley verdadera en que se habían de salvar todos era la Ley de Moisés.⁹

Sin embargo, dada la fundamental ignorancia de todos, el declararse como judío y la comunicación de la necesaria información sobre el comportamiento apropiado, sería insuficiente a menos de que hubiese alguna importación de enseñantes o de libros explicativos.

Rabinos y libros

Como se ha visto en el caso de Francisco de San Antonio, en la enseñanza del judaísmo a los criptojudíos desempeñaban un papel verdaderos judíos de Fez, Liorna u otras partes, traídos por el destino a España. Incluso encontramos mención de *mohelim*, es decir, personas expertas en circuncidar, que iban desde Holanda a Madrid.¹⁰ Cuando los documentos inquisitoriales hablan de un rabino, es difícil saber si se refieren a un hombre que merece el título de rabino o a uno que se supone bastante formado en el judaísmo, y que, según otro documento:

[...] anda de acá para allá, es el responsable de mantener vivo el espíritu de secta y de corregir las desviaciones heterodoxas que toda vida clandestina produce; vigila las oraciones, los ayunos y las fiestas principales; asiste a ellas, preside los rezos de la asamblea, vigila el cumplimiento de las ceremonias y, por último, reparte consignas.¹¹

Si, de un lado, la iniciación al judaísmo era, por motivos evidentes, secreta, por otro, la enseñanza de las prácticas judías y el mantenimiento de la conciencia judía era a menudo la función de la junta o reunión, donde todos, incluso las mujeres, contribuían en parte. Josepha Díaz dijo al tribunal de la Inquisición que en Cuenca se reunían Gabriel Luis, su mujer Rosa Rodríguez, su hija Ventura, Antonio Rodríguez «Pie de Gorrino», su mujer María Fernández, la confesante misma y su marido Diego Rodríguez,

9. AHN, Inq. L. 187, C. 5, folio 104.

10. Roth, *Marranos*, p. 309.

11. Jaime Contreras, *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia 1560-1700: poder, sociedad y cultura* (Madrid: Akal, 1982), p. 605.

[...] alternando las casas de unos y otros, y siempre hablaban de la Ley de los judíos [...].¹²

María Fernández añadió que

[...] acostumbraban visitarse unos a otros

y

se trataban y comunicaban por creyentes y observantes de la Ley de Moisés, teniéndola por la mejor y segura para salvar sus almas.¹³

A pesar de este resumen hecho por el notario del tribunal, tipificación clara del delito de herejía judaizante, útil para el promotor fiscal, pero que probablemente no reflejaba las palabras exactas de la declarante, es evidente que los judaizantes aprendían unos de otros. Francisco de Torres confesó que el grupo de judaizantes madrileños llevaban quince años reuniéndose regularmente. Tales juntas se realizaban en casa de Francisco de Lara en la madrileña carretera de San Jerónimo o en la calle de Atocha, en casa del mismo Torres en la calle de la Magdalena, o bien en la de Francisco de Córdoba en la calle Cantarranas.¹⁴ Torres dio al tribunal detalles de quién tenía más responsabilidad, quién sabía más que los otros y quién poseía libros o se comunicaba con comunidades de judíos oriundos de la Península que ahora vivían fuera.

Miguel de Robles, el mayor «misionero» judío de su época y director de la celebración de la Pascua judía en Madrid en 1716, logró escapar de la Inquisición. No fue igual el sino de Francisco de Córdoba. En un auto celebrado el 18 de octubre de 1722 en Zaragoza, adonde, al parecer, diversos judaizantes castellanos se marcharon creyéndose, equivocadamente, más a salvo, Francisco, descrito como soltero aunque probablemente se consideraba casado con su prima Ana, fue reconciliado con cárcel y hábito perpetuos y doscientos azotes, y escapó a las galeras por su mala salud. En este auto casi todos estaban empleados en la administración del estanco de tabaco.¹⁵ Siempre según las confesiones de Francisco de Torres, los judaizantes de Madrid se reunían en la casa de Francisco de Córdoba, «que llaman la Sinagoga».¹⁶ Ésta es la única ocasión en que

12. ADC, Inq. L. 572/7063, folio 65.

13. Ibídem, sin foliar.

14. AHN, Inq. L. 160, C. 11; L. 157, C. 12; L. 186, C. 3.

15. Relación del auto de fe de Zaragoza del 18 de octubre de 1722 (British Library, 4071, bb 43).

16. AHN, Inq. L. 160, C. 11. Proceso contra Diego López de Castro.

esta palabra se empleó en los procesos que hemos visto, y es probablemente el origen de la declaración del historiador norteamericano Lea, según el cual se descubrió una sinagoga en Madrid.¹⁷ Quizás recargando algo las tintas, vista la situación peligrosa en que se veía, Torres elaboró su explicación, diciendo que Córdoba era «rabino principal de España» y que los judaizantes le habían elegido como tal en 1709, cuatro días antes del ayuno grande de la luna de septiembre en una casa en la calle del Caballero de Gracia, en una junta organizada por Miguel de Robles. La elección de Córdoba tenía que ser confirmada por la comunidad de Liorna —no explica Torres el motivo—, por lo cual Córdoba envió a esa ciudad, donde tenía familia, la noticia de su elección. Volvió la confirmación firmada por Abraham de Córdoba (acaso un pariente de Francisco) y dos más. Pese a la sospecha que siente el lector ante estas declaraciones de Torres, que evidentemente estaba tratando de aligerar sus culpas, el detalle de hablar de tres firmas sugiere el número exigido por un tribunal judío —un *bet din*—. Todos los presentes, poniendo la mano derecha en un libro que Torres llama el «Libro de la Ley», juraron acatar la autoridad religiosa de Francisco de Córdoba. De allí en adelante éste «predicaba y enseñaba la Ley», aunque no tenemos testimonios de esto. Ahora bien, cuando en 1717 la vieja Isabel de Aragón cayó enferma, se trajo a Córdoba y a Diego López de Castro, cuya constancia religiosa le llevaría heroicamente a la hoguera, para estar a su cabecera, como si fueran sacerdotes católicos.¹⁸

Según diferentes testigos, Francisco de Córdoba poseía una biblioteca sustancial. Incluso distribuía sus libros entre el grupo criptojudío de Madrid. Según María de Tudela, Córdoba tenía

un libro grande de la Ley impreso en Amsterdam, que llaman *Talmud*.¹⁹

El que María conociera la palabra *Talmud* es interesante, pero por grande que fuera el libro al cual se refería, no habrá sido el corpus ingente de legislación rabínica con sus múltiples tomos escritos principalmente en arameo, que sólo un especialista puede consultar. Es posible que el libro haya sido el *Thesouro dos Dinim* de Manasseh ben Israel, reeditado en Amsterdam en 1710, resumen sustancial de la legislación judía, escrito precisamente como guía para los ex marranos de la ciudad holandesa. María

17. Citado por Roth, *Marranos*, p. 352.

18. AHN, Inq. L. 157, C. 11. Testimonio de Agustina Pimentel.

19. Ibídem. Testimonio de María de Tudela.

de Tudela dijo, además, que Córdoba tenía un pequeño libro «en francés» en el que rezaba. Esto parece haber sido un error. Quizás María hablaba de un libro que se había traído de Bayona de Francia. Podía tratarse del libro de oraciones que Isabel de Ribera dijo que Córdoba le enseñó a su marido.²⁰ Otros tenían libros en los que las familias rezaban diariamente («por donde rezaban los dichos y sus familias todos los días»). Aunque siempre hay que tener cuidado con las aseveraciones a segunda mano, Agustina Pimentel recordó que Francisco de Torres poseía un libro de observancias que Miguel de Robles había copiado. Se trata probablemente otra vez del *Thesouro dos Dinim*. Cuando Torres quedó detenido, Robles recogió el libro y lo destruyó.

En efecto, no se encuentra mención de libros judíos en el inventario de la biblioteca de Francisco de Córdoba.²¹ El «libro de la Ley» sobre el que los miembros del grupo juraron acatar la autoridad de Córdoba era probablemente una Biblia Vulgata. En efecto, no hemos encontrado mención de ejemplares de la traducción de la Biblia al castellano editada en 1553 en Ferrara, ni de la versión de Casiodoro de Reina (1569), revisada por Cipriano de Valera (1602). En cambio, hay frecuentes referencias a traducciones del libro de los salmos de David, que los judaizantes recitaban sin decir al final *Gloria Patri*. Lo probable es que Córdoba poseyera dos o tres libros impresos en Amsterdam, que sus amigos lograron hacer desaparecer antes de que los funcionarios inquisitoriales los encontrasen. Había, no obstante, otras obras que los judaizantes podían emplear para granjear algunos conocimientos del judaísmo.

Para una persona con estudios universitarios, existían muchas fuentes de información, incluso entre la literatura judía del período helenístico.²² En efecto, según una de las criadas, Francisco de Torres traía libros de la biblioteca de Francisco de Córdoba a la casa de María Feliciana Hurtado de Mendoza Pimentel y a su hija Agustina. En un caso se trataba de la historia bíblica de Judit y Holofernes.²³ Este libro, no incluido en los cánones bíblicos judío y protestante, describe la victoria de los israelitas contra Nabucodonosor. El texto incluye un breve resumen de la historia bíblica del pueblo judío desde donde los judaizantes podían sacar una lección histórica comparable con su propia situación:

20. AHN, Inq. L. 186, C. 3.

21. R. de Lera, «La última gran persecución inquisitorial...», artículo citado.

22. Y. H. Yerushalmi, *De la corte española al gueto italiano...*, citado, p. 155, discute las posibles lecturas de un judaizante en España.

23. AHN, Inq. L. 175, C. 4. Proceso contra Agustina Pimentel.

Mientras no pecasen contra su Dios, prosperaron, ya que su Dios odia el mal. Pero cuando abandonaron el sendero que él había establecido para ellos [...] fueron llevados cautivos a un país extranjero [...] pero ahora que han vuelto a su Dios, han regresado de los lugares donde estuvieron dispersos [...].²⁴

Judit, según el libro, se puso cenizas en la cabeza antes de pedir la ayuda de Dios en su empresa, en una emocionante oración, donde no era difícil que los judaizantes viesan un paralelo entre su propia situación, rodeados como estaban de enemigos, y la de los israelitas que pedían la ayuda de Dios contra los asirios. Para los judaizantes españoles este libro tenía mucha resonancia, dado que trata de una mujer que obedecía las prescripciones alimenticias de su Ley, a quien Holofernes deseaba seducir por su belleza, sus joyas, su pelo y su cuerpo, pero que se mantuvo pura, tal como era la obligación de los judaizantes ante los atractivos de la Iglesia. De cierto modo, Judit era otra heroína de su pueblo como Ester: ésta ayunó tres días y Judit rezó y se purificó durante tres días también. La persistencia y el valor de las dos mujeres trajo al final la victoria.

Otro autor citado que se menciona como leído por los judaizantes es el judío romanizado Flavius Josephus, soldado e historiador del primer siglo de la era cristiana. Según Francisco de Torres,

[...] el libro que contenía la Ley de Moisés estaba escrito en folio, y es un volumen de más de trescientas hojas y se intitula «Josepho de Bello Judaico», porque aunque hay otro de dicho autor es de cuartilla y trata de las guerras de Jerusalén y este otro de la observancia de la Ley de Moisés.²⁵

Esta declaración resulta muy confusa, sea por parte de Torres, o bien por parte del escribano que resumió sus confesiones. Los libros de Flavius Josephus que serían útiles para describir las observancias religiosas hubieran sido *Las Antigüedades de los judíos* o *Contra Apión*, que existían en traducción castellana.²⁶ Sin embargo, el judaizante portugués Antonio Ribeiro Sanches re-

24. Traducción nuestra del inglés de la *New English Bible*.

25. AHN, Inq. L. 157, C. 11. Proceso contra María Feliciano Hurtado de Mendoza Pimentel. El entrecomillado representa lo subrayado por el escribano del tribunal.

26. *Los veynte libros de F. Josepho de las antigüedades Judaycas, y su vida por el mismo escripta, con otro libro del imperio de la razon en el qual trató del martirio de los Macabeos* (Amberes, 1554); *Respuesta de Josepho contra Apion Alexandrino, traducido por el capitan Joseph Semah Arias* (evidentemente un ex marrano) (Amsterdam, 1687); *De Bello Judaico* (Sevilla, 1536 y 1557).

cuerda que, también a principios del siglo XVIII, en Portugal, leyó las historias bélicas de Josephus.²⁷ Esta obra también se leía entre los criptojudíos de Mallorca.²⁸

Por su parte, Mariana Díaz dijo que había aprendido algo de un libro con el título de *Vidas de patriarcas y profetas: el Grande Hijo de David Cristo Nuestro Señor*.²⁹ Y como ella, los judaizantes sacaban enseñanzas judías de libros sobre el Antiguo Testamento recomendados por la Iglesia con fines cristológicos.

Probablemente, la mayor parte de los judaizantes de los siglos XVII y XVIII sabía que el judaísmo no se había fosilizado en la Biblia, que los rabinos desde entonces habían desarrollado la fe y la práctica, y que existían comunidades judías que vivían en obediencia al cuerpo de leyes rabínicas. Incluso la literatura antijudía y los sermones predicados en los autos de fe atacaban el edificio de judaísmo posbíblico. Ahora bien, si los autores cristianos lo conocían, los conversos judaizantes debían de haberlo conocido también. Según un distinguido historiador:

Estoy convencido ahora que los conversos que lo deseaban podrían saber mucho más de lo que nosotros creíamos antes.³⁰

La cita, sin embargo, únicamente se puede referir a personas doctas, tales como Fernando (Isaac) Cardozo, autor de *Las excelencias de los hebreos* (Amsterdam, 1679). Para otros, su ignorancia del latín y la dificultad de obtener los libros y leerlos, además de sacar las informaciones que necesitaban sobre cómo obedecer la legislación detallada rabínica que controla la vida diaria, ha debido de ser insuperable. Refiriéndose a la ausencia de libros sobre temas judíos citados en los inventorios de bienes secuestrados, un especialista escribe:

No es de extrañar [...] que sus conocimientos de la doctrina judaica no sean muy profundos y sólo constituyen esencialmente el recuerdo oral de algunos ritos, ayunos, oraciones y ceremonias.³¹

27. Maximiano Oliveira Lemos, *Ribeiro Sanches; a sua vida e a sua obra* (Oporto: Editorial Tavares, 1911), p. 11.

28. A. Selke, pp. 32-33.

29. Según Ventura Luis en el proceso de su madre Rosa Rodríguez. ADC, Inq. L. 572/7061, folio 30, verso.

30. Y. H. Yerushalmi, «Anusim ha-hozrim le-yahadut be me'ah ha 17: hascal-tam ha-yehudit ve-hakhsaratam ha-nafsit» («Conversos forzados que vuelven al judaísmo en el siglo XVII: su formación judía y su preparación personal»), en *Proceedings of the Vth World Congress of Jewish Studies*, vol. II (Jerusalén: World Union of Jewish Studies, 1972), pp. 201-209 (resumen inglés en la p. 247).

31. De Lera, «La última gran persecución...», citado.

Veamos, sin embargo, lo que hacían los judaizantes en los momentos significantes de su vida, además de su comportamiento diario.

El ciclo de la vida

CIRCUNCISIÓN

Después de las primeras generaciones, los conversos perdieron la costumbre de circuncidar —quitar el prepucio— a los niños varones a la edad de ocho días. Por supuesto, una vez desaparecidos los *mohelim*, expertos circuncidados, los riesgos médicos de practicar la operación a un recién nacido eran demasiado grandes. En todo caso, circuncidar a un niño, a quien pudiera ver una niñera, o ama de pecho, u otro niño, traería peligros intolerables para los padres. Entre los judaizantes, entonces, estar circunciso era caso raro. En la cárcel del Santo Oficio, si a consecuencia del reconocimiento médico el presunto reo de judaísmo resultaba circunciso, sería por una de tres causas: por decisión propia, por motivos terapéuticos, o porque el hombre en cuestión había nacido o vivido en una comunidad libre judía fuera de la Península. Como hemos visto, Miguel de Robles estaba circunciso por haber nacido en Bayona, por lo cual tenía cierto prestigio entre los judaizantes de Madrid. Se esperaba que Francisco de Córdoba, muy respetado por su biblioteca y sus conocimientos, elegido «rabino» en Madrid, marchara a Liorna para sufrir la operación. En Londres —y sería igual en otras comunidades de ex marranos— los registros de la comunidad española-portuguesa indican frecuentes circuncisiones practicadas en los miembros viriles de hombres maduros recién llegados de la península Ibérica.³²

En 1632, quizá como consecuencia de un sentido mayor de libertad durante la era de Olivares, vino Isaac Farque (a. Antonio de Aguiar) a Madrid para realizar circuncisiones.³³ En el siglo XVIII, sin embargo, no encontramos a muchos circuncisos mencionados en los documentos inquisitoriales. Una excepción puede ser el caso de Francisco de Lara, que en 1707 sufría de un problema de retención de orina. Manuela Hurtado de Mendoza Pimentel dijo al tribunal

32. *Bevis Marks Records*, parte IV, «The Circumcision register of Isaac and Abraham de Paiva» (comp. R. Barnett) (Londres: Spanish and Portuguese Jews', Congregation and Jewish Historical Society of England, 1991), pp. 25-27.

33. Escamilla-Colin, II. 401.

que fue a visitar al enfermo. Preocupadas alrededor de Lara se encontraban su suegra, Isabel de Castro, y su mujer Francisca Álvarez. Visitando al enfermo estaba el médico, luego procesado por judaizar, Diego López Zapata. Éste preguntó a Francisca Álvarez indicando a Manuela con señas, si ésta era persona de confianza. Francisca respondió que «era como todos los presentes». En esto el médico le dijo a Lara:

«Amigo, aquí no hay otro remedio que unas candelillas para si quitan la carnosidad [...] que impide el orinar», y el dicho Lara al oír esto le asió de las manos diciendo: «¡Ay de mí, más quiero morir que ponerme en manos de cirujanos pues ya sabe Usted el inconveniente que hay y seré descubierto!» A que dijo dicho Zapata «no es menester cirujano que esto lo puede hacer mi señora Doña Francisca su mujer de Usted» y dicha Doña Francisca dijo que lo haría aunque le parecía no tenía inconveniente de llamar a Blas que era el barbero y muy de casa y podía ser no entendiese de la manera que estaba Lara. Y Zapata dijo «no nos expongamos a eso. Más vale que Usted lo haga» como en efecto lo ejecutó Doña Francisca Álvarez [...].³⁴

Frecuentemente, el médico y el cirujano del tribunal se declaraban inciertos sobre si el miembro viril del prisionero había sido o no sujetado a la circuncisión, ni podían decir por qué motivo, Luis de Valencia, por ejemplo, mercader de Lisboa, de 60 años, dijo que el estado de su miembro «no era sino de andar con mujeres», es decir, que sufría de lesiones sifilíticas. A Gabriel de Córdoba, hermano de Francisco, según el médico del tribunal, le faltaba el prepucio por completo, habiendo una cicatriz visible en la raíz del balano.³⁵ Gabriel, interrogado sobre el tema, insistió que hacía unos años había sufrido heridas en el prepucio por lo cual tuvo el cirujano que quitárselo. Esta contestación no podía ser comprobada ni rechazada. Este primer proceso de Gabriel de Córdoba terminó suspendido el 15 de julio de 1716 por falta de pruebas suficientes. Detenido otra vez, no escapó, siendo relajado en Madrid el 18 de mayo de 1721.

A menudo, los médicos opinaban que había habido alguna clase de intervención quirúrgica y alguna pérdida de sustancia, pero no supieron afirmar con seguridad que se había practicado

34. AHN, Inq. L. 157, C. 11, proceso contra Manuel Hurtado de Mendoza Pimentel, 2.^a pieza, folio 160, recto.

35. ADC, Inq. L. 568/7033, folio 36.

una circuncisión por motivos religiosos. En efecto, la frecuencia con que los médicos declaraban no poder afirmar si un hombre estaba circunciso o no sugiere incluso la posibilidad de que se practicara sobre algunos judaizantes una intervención meramente simbólica.

La Inquisición, por lo tanto, tenía interés en saber los detalles técnicos de la circuncisión completa judía. Por lo tanto, el tribunal de Toledo oyó un testimonio de gran interés, cuando se le presentó voluntariamente en 1720 un hombre, Manuel San Vicente Portilla, a contar su propia historia.³⁶

Militar de carrera, prisionero de guerra escapado de la esclavitud en Turquía, San Vicente había sido socorrido por unos judíos de origen peninsular a quienes dijo, mintiendo, que era de familia criptojudía. San Vicente vivió, a costa de ellos, varios meses como judío, antes de efectuar su regreso a España, donde se presentó a la Inquisición para confesar su pecado y buscar absolución. Su inquietud por confesar y recibir la absolución del tribunal se explica porque el militar llevaba en su cuerpo la señal que le podría llevar a las cárceles secretas de la Inquisición: estaba circunciso. Naturalmente, sentía la necesidad urgente de justificar ante el tribunal su condición física.

Los rabinos y jefes de las comunidades de ex marranos aceptaban como judíos a los nuevos venidos de la Península, insistiendo sólo en la regularización de su estatus por la circuncisión. San Vicente, habiendo declarado en Constantinopla, ciudad con gran número de judíos ex peninsulares, que era descendiente de judíos, ya no podía volver atrás. No le obligaron, solamente le hicieron saber que si no se sometía a la operación no le ayudarían más.

La Inquisición mostraba, por tanto, sumo interés en la descripción que dio San Vicente de la operación, copiada en tercera persona por el escribano del tribunal:

[...] el modo fue: coger un poco de pellejo de la parte de arriba del prepucio con unas tenacitas y con una navajita o cuchillo muy sutil cortarle y luego con una tijeras abrir un poco del pellejo hacia arriba, y en la herida luego le echaron después ... [lo] ... que le dijeron era de sangre de drago (una especie vegetal que probablemente poseía la virtud de cicatrizar heridas), [...]

36. AHN, Inq. L. 188, C. 4. Véase también Michael Alpert, «Ante la Inquisición: el caso de Manuel San Vicente Portilla y la Inquisición de Toledo, 1721», en *Historia* 16, n.º 254, junio de 1997, pp. 60-63.

Después de explicar cómo vivió entre los judíos españoles de Salónica y Constantinopla, San Vicente describió para el tribunal cómo ellos le habían pagado el viaje a Amsterdam donde decía que tenía familia. San Vicente, empero, había regresado a España. El tribunal, por supuesto, habiéndole oído, le dio la absolución del pecado de vivir como judío.

PARTO Y MENSTRUACIÓN

No hemos encontrado en la documentación inquisicional mención de la costumbre judía de que la mujer casada visita el baño simbólico o *miqvé* siete días después de terminar de menstruar, antes de poder reanudar relaciones sexuales con su marido. En efecto, las comunidades de ex marranos fuera de la Península insistían en que, además de la circuncisión para los varones y la celebración del matrimonio según los ritos judíos, la mujer casada que llegase de la Península visitase la *miqvé*, lo cual indica que tal rito se había abandonado por completo en España y Portugal. Hemos encontrado, sin embargo, un caso de acato a esa clase de normas con respeto a la obligación que tiene la madre de esperar cuarenta días después de dar a luz a un niño varón antes de visitar la *miqvé* y poder disfrutar de relaciones con su marido. Las criadas dijeron que, después de dar a luz, Luisa de Miranda esperó cuarenta días antes de ir a misa.³⁷

MUERTE

Si pasamos desde un rito relacionado con el comienzo de la vida hasta otro que sigue la muerte, encontramos que era aquí donde algunas costumbres identificables como judías se seguían practicando casi sin cambio.

Cuando en 1705 murió don Manuel Márquez Cardoso, su familia buscó tierra virgen en la cual enterrarlo. Su amigo, Diego López de Castro, se dirigió a un convento para pedir la concesión de tierra.³⁸ Esto no era sospechoso, ya que el entierro en el terreno de un convento era fuente de ingresos por misas. Otro caso del siglo anterior era el de un judaizante que murió en un pueblo de

37. AHN, Inq. L. 186, C. 3. Proceso contra Francisco de Torres.

38. AHN, Inq. L. 160, C. 11.

Murcia, que dejó instrucciones y seis ducados para que se le enterrara en tierra virgen.³⁹ El motivo era probablemente el que los camposantos estaban ya tan llenos de restos humanos que, tal como en los cementerios de hoy, se sacaban los huesos para hacer más espacio, mientras la legislación judía prohíbe tocar los restos de los muertos una vez enterrados. El entierro se realizó con ritos católicos, pero el cadáver fue envuelto, según el rito judío, en una mortaja blanca. En este caso, la mejor y menos sospechosa mortaja que los judaizantes encontraron era un hábito de santo Domingo.

Los ritos judíos exigen el lavado del cuerpo, lo cual se hacía en algunos casos con vino. Se suele cortar el pelo y las uñas, si bien no es costumbre afeitarse el cuerpo, tal como Rodrigo de la Peña contaba al tribunal que los judaizantes de su círculo hacían. No se debe hacer un nudo en la mortaja, lo que corresponde quizás a lo que Rodrigo de la Peña dijo cuando explicó que no se les cosían «estrechos» a los muertos.⁴⁰

El período de luto intensivo dura siete días. Entre los conversos, añadiendo los dos días entre la muerte y el entierro, eran nueve cuando no se comía carne.⁴¹ La viuda o el viudo no comían carne durante un año entero.⁴² Era costumbre, tal como hoy, no permitir que los deudos del finado atendiesen a su propia manutención. Francisco de Torres explicó que la costumbre era enviar alimentos a la viuda. Dio el ejemplo de una mujer que envió pescado a la viuda de Francisco de Lara, y por la tarde un refresco de dulces, agua de nieve y chocolate.⁴³ Como se ha visto en las declaraciones de la familia de Manuel Cortizos, una familia rica acostumbraba distribuir limosnas entre los judaizantes observantes pobres. La finalidad era encomendar a Dios el alma del difunto. María de Tudela dijo «en obsequio del difunto».⁴⁴ Cuando murió Isabel de Aragón, la familia ayunó por su alma con pasteles (*sic*). María Arias, esposa de Francisco de Miranda, dijo:

Hijos, esto se hace por el alma del difunto, para que Dios le tenga en su Santa Gloria.⁴⁵

39. AHN, Inq. L. 2020/27. Relaciones de causas n.º 10. Murcia, 1610.

40. AHN, Inq. L. 186, C. 3. Testimonio de Rodrigo de la Peña, empleado contra Francisco de Torres.

41. Beinart, *Conversos on Trial*, p. 282.

42. AHN, Inq. L. 186, C. 3. Testimonio de María de Tudela; J. Blázquez Miguel, *El tribunal de la Inquisición de Murcia*, p. 140.

43. AHN, Inq. L. 160, C. 11.

44. *Ibídem*.

45. AHN, Inq. L. 157, C. 11. Testimonio de Agustina Pimentel.

El lenguaje es claramente cristiano, pero las costumbres de ayunar o hacer un acto de caridad para el beneficio del alma del muerto tienen su origen en la Biblia y en doctrinas rabínicas, si bien los judaizantes las matizaron a base del ambiente católico de su vida diaria. El Santo Oficio, por lo tanto, buscaba aprender si se distribuía dinero a los pobres o se ayunaba para cumplir con la Ley de Moisés.

LEYES ALIMENTICIAS

A los judaizantes les preocupaba la cuestión de hasta qué punto podían observar las leyes alimenticias de la Biblia hebrea. Incluso la hora de la comida podía constituir el momento de iniciación. Por ejemplo, en sus confesiones ante el tribunal inquisitorial de Cuenca, el 3 de abril de 1719, María Luis dijo que una vez que, en 1712, fue a Atienza para visitar a la familia del médico Antonio de Céspedes, que era mayordomo del Corpus (!), iba a comer un torrezno cuando Ángela de Céspedes, madre del médico, le paró, diciendo: «¡Ah, perra, no correspondest a hija de tu padre!» En realidad, María Luis, hija de Miguel Luis, que, como hemos visto, desempeñó un papel importante de «misionero», había debido saber mucho tiempo antes que la Ley de Moisés prohibía consumir cerdo. En efecto, doña Ángela le dijo:

[...] que como una mujer ya casada y harta de parir, no sabía lo que era de su obligación y correspondía a hija de Miguel Luis, que supiese que iba errada, que mirara a lo que hacía, y preguntándola esta confesante en qué iba errada, o qué era lo que debía hacer, dicha Doña Ángela le respondió que lo que debía observar era guardar los sábados por fiesta, mudarse ropa los viernes por la mañana, poner manteles limpios los viernes a medio día, no ponerse a comer sin lavar las manos, no rezar el rosario ni oír misa, y que los ayunos los había de hacer no comiendo ni bebiendo en veinticuatro horas de estrella a estrella.⁴⁶

Resulta extraño que doña Ángela no explicara también los reglamentos dietéticos, dado el motivo de esta explicación. Podemos suponer, sin embargo, que no ocurrieron las cosas así, ya que María Luis debía de haber practicado el judaísmo desde hacía muchísimo más tiempo.

46. ADC, Inq. L. 572/7060.

En el siglo XVIII ya no era posible, como había sido en las primeras generaciones de los conversos, comprar carne de reses sacrificadas al estilo judío. Hemos visto que Miguel de Robles sabía realizar esta forma de sacrificio, demostrado en el corderito durante la fiesta del Cordero de 1716, pero en Madrid o Cuenca, donde se solía comprar carne en el matadero público, el sacrificar animales regularmente en casa hubiera entrañado un gran riesgo.

No era así en el caso de las aves de corral, donde por regla general se compraba el pollo o la gallina vivo y se mataban en casa. Frecuentemente encontramos información dada por las criadas según las cuales se cortaba las gargantas y no se comían las aves *ahogadas* o estranguladas. Santiago Morel incluso tenía una navaja especial para matar a las aves.⁴⁷

Aunque se comía carne de animales no sacrificados según los reglamentos de la *kašrut*, los judaizantes tenían cuidado en tratar aquella carne tal como exige la Ley de Moisés. En la casa de la calle de Atocha donde vivían Isabel de Castro, su hija Francisca Álvarez y su yerno Francisco de Lara, las criadas dijeron que la señora insistía en dejar sangrar completamente las aves y quitar el sebo de la carne.⁴⁸ Leonor Rodríguez, de Caravaca, compraba la carne un día antes de comerla —algo raro en una sociedad sin neveras— y, según una criada:

Mandaban al dicho testigo que echase la dicha carne en una olla llena de agua, y que estuviese allí en remojo espacio de una hora poco más o menos, y que antes que la echase en agua dicha carne, la deseaba la dicha Leonor Rodríguez [...] y que después de remojada la carne la hacía lavar al testigo muy bien en la misma agua [...] y tras de esto la mandaba salar y ponerla en un cesto colgado de un clavo y otro día la mandaba tornar a lavar y que la echase a cocer.

En el caso de las aves, dijo la muchacha que Leonor Rodríguez pelaba el pescuezo de las gallinas, las degollaba y las tendía en el suelo para que se desangrasen.⁴⁹

En los testimonios dados es corriente aprender que los judaizantes se abstenían de pescados sin escamas ni aletas, tales como anguilas y toda clase de mariscos, de cerdo, liebres y conejos por quedar prohibidos estos peces y animales en la Biblia.⁵⁰ Menciona

47. AHN, Inq. L. 157, C. 11. Testimonio de Agustina Pimentel.

48. AHN, Inq. L. 160, C. 11. Proceso contra Diego López de Castro.

49. AHN, Inq. L. 2020/27. Murcia, *Relaciones de causas de 1610*, n.º 25.

50. Deuteronomio XIV, versículos 4-21.

de la Peña admitió que ella evitaba tales animales y pescados «por ser manjares prohibidos en dicha Ley», es decir, no porque no le gustasen o le sentasen mal.⁵¹

Un tema que no hemos encontrado en los procesos de los siglos XVII y XVIII es el reglamento de sacar la landrecilla o nervio ciático,⁵² observado por los conversos de las primeras generaciones, si bien no es raro encontrar el comentario de las criadas, según el cual el ama de casa exigía que tirasen «las piltrafas». Tampoco hemos encontrado ninguna mención de evitar mezclar en la dieta productos lácteos con la carne, por ejemplo tomar queso después de una comida compuesta de carne. El motivo para la ausencia completa de este tema puede encontrarse en la exigua presencia de leche y mantequilla. Théophile Gautier, aun un siglo después, en su *Voyage en Espagne* de 1840, menciona en el séptimo capítulo del libro lo cara, escasa y mala que era la mantequilla.⁵³

Uno de los modos establecidos para identificar a los conversos criptojudíos en tiempos anteriores había sido el olor a aceite de oliva frito que emanaba de sus cocinas. Al final del siglo XV, Andrés Bernáldez, cura de Los Palacios, escribió:

[...] y la carne guisaban con aceite, ca lo echaban en lugar de tocino o grosura por escusar el tocino; y el aceite con la carne es cosa que hace muy mal oler el resuello.⁵⁴

Hoy en día no es fácil entender la cita, ya que el aceite es el medio universal de guisar en España, y no solamente en Andalucía. En Andalucía, los cristianos, ¿cuándo empezaron a guisar con aceite? El aceite, ¿era siempre restringido a los judíos? Domínguez Ortiz supone que los conquistadores castellanos trajeron al sur de España su costumbre de guisar con grasa de cerdo. Si los moriscos, es decir, los musulmanes convertidos al catolicismo, adoptaron esta costumbre inmediatamente, los judíos y aquellos moriscos que se mantenían fieles a la ley del Islam se distinguían por no emplear la manteca de cerdo. Posiblemente, sin embargo, en los siglos XVII y XVIII el empleo del aceite para guisar era corriente y ya no tenía significación religiosa, por lo cual no solemos encontrar mención de ello.

51. AHN, Inq. L. 174, C. 10.

52. Según Génesis, cap. XXXII, versículo 32.

53. T. Gautier, *Voyage en Espagne* (París: Charpentier, 1881 ed.), p. 104.

54. Citado por A. Domínguez Ortiz, *Los conversos de origen judío después de la Expulsión*, p. 20.

EL SÁBADO

Los Diez Mandamientos exigen guardar el sábado como fiesta. Antigua costumbre, elevado a un rito, es encender luces especiales que duren las veinticinco horas de la fiesta, durante las cuales queda prohibido encender fuego ni trabajar. En 1615, Pedro Enríquez enseñó a su nueva y adolescente mujer Mencia de la Peña a encender estas luces, diciéndole que los judaizantes no las empleaban para trabajar.⁵⁵ Teniendo en consideración la intimidad de la vida en las casas y patios de vecinos o apartamentos donde se vivía en las ciudades en siglos pasados, debe haber parecido raro a los vecinos el que un hogar mantuviese los candiles encendidos toda la noche, o efectuara una limpieza general los viernes, sacando ropa nueva limpia, teniendo la mesa cubierta con mantel nuevo. Sin embargo, entre los actos positivos y los más notados por la servidumbre era, efectivamente, efectuar el viernes la limpieza general y el cambio de ropa personal y el de manteles y sábanas. Igualmente, debe haber sido imposible para los hombres abstenerse de ir al trabajo, de modo que la única forma posible de guardar el sábado como fiesta, y esto con mucho disimulo, era guisar el día antes y evitar coser o realizar las otras faenas domésticas.

ORACIONES

Ya se ha visto cómo se rezaban, entre los criptojudíos de Bayona, si bien en castellano y no en hebreo, los rezos fundamentales. Tenemos también indicios generales de costumbres de rezar en Madrid hasta en el siglo XVIII, y podemos suponer que queda mucho enterrado. Las criadas dijeron, por ejemplo, que la vieja Isabel de Castro, cuando estaba rabiosa, volvía la cabeza hacia un rincón, cruzaba las manos y «alzaba y bajaba la cabeza».⁵⁶ Las mismas palabras las empleó el soldado Fernando de Castro Ciudad Real hablando de lo que vio en Bayona de Francia siendo niño, donde los judaizantes rezaban tres veces por día «[...] bajando y alzando la cabeza».⁵⁷ La Inquisición reconocía que los ju-

55. AHN, Inq. L. 174, C. 10. Proceso contra Mencia de la Peña, 1639, folio 14, verso, y folio 31.

56. AHN, Inq. L. 160, C. 11.

57. Willemse, p. 29. El autor sugiere que Fernando hubiera podido saber de esta costumbre judía en uno de los *Edictos de fe*, donde la Inquisición avisaba a los fieles de las costumbres judías que deberían denunciar. Sin embargo, el edicto que cita no dice nada de rezar tres veces diariamente.

díos no rezaban arrodillados, sino que miraban hacia oriente y realizaban intensos y rítmicos movimientos de la cabeza, manos y cuerpo.⁵⁸ El cocinero en casa de Diego López de Castro dijo que tenía que sacar el candil de los dormitorios de la familia, cuyos miembros, antes de acostarse, se sentaban en el suelo, inclinaban la cabeza hacia la cama y extendían las manos; luego se arrodillaban al pie de la cama, cara a la ventana y «hacían que rezaban». Se inclinaban y se cubrían la cabeza repetidamente.⁵⁹ Diego López de Castro, que mantuvo fielmente las leyes dietéticas incluso en la cárcel, andaba, según las criadas, «murmullando» con un rosario o un libro en la mano. Sin embargo, sus costumbres religiosas eran sincréticas, ya que los testimonios de las criadas indican que también rezaban el rosario delante de las imágenes cristianas colgadas en las paredes. Otro judaizante, interrogado exhaustivamente, era Gaspar Díaz, presidiario en Melilla, a quien la Inquisición suponía que no tenía motivo de mentir, ya que estaba muriéndose en el hospital. Éste dijo que, efectivamente, había rezado «las oraciones dispuestas» con la familia de Alonso de Córdoba en su casa de la calle Cantarranas de Madrid.⁶⁰ Diego de la Mota dijo que siendo niño encontró a su familia en el corral, con los brazos extendidos, buscando la estrella, «y le parece que rezaban según el murmullo que traían». ⁶¹ Es decir, que algunos, que poseían quizá uno de los libros de rezos editados en castellano en Amsterdam para el uso de los ex marranos, rezaban regularmente. Otros repetían fragmentos que se les había enseñado. La forma de rezar era claramente diferente de los *Pater Noster*, *Salve Regina* y *Ave María* que repetían maquinalmente en la iglesia o hasta en casa.

Ahora bien, no son los rezos el aspecto más importante del judaísmo, sino las prácticas, y, al examinar la lista de éstas dada por Rodrigo de la Peña y citada en el proceso contra Francisco de Torres, podemos con justicia concluir que los judaizantes se esforzaban por observar los principios del judaísmo a pesar de las condiciones difíciles y peligrosas de su vida:

[...] y que habían que hacer cuatro ayunos judaicos cada año: El de la Reina Ester, que cae por la Cuaresma y dura tres días; el del Cordero, que cae después de Pascua de Resurrección; el de las Ca-

58. Lipiner, *Santa Inquisição: terror e linguagem*, véase bajo «Sabadear».

59. AHN, Inq. L. 160, C. 11.

60. ADC, Inq. L. 568/7033. Proceso de Gabriel de Córdoba, folio 6, verso.

61. AHN, Inq. L. 167, C. 11.

bañuelas en julio o agosto (aquí iba Rodrigo de la Peña equivocadamente),⁶² y el del día grande en septiembre [...] y en las primeras y segundas cenas se ha de comer de vigilia menos en la segunda del Cordero que se come carne y las segundas cenas han de quedar guisadas del día antes. Y que no se había de comer tocino, liebre, conejo ni carne con sangre, o sebo, y que las reses y las aves se han de degollar y colgarlas para que la sangre caiga en tierra, según la Ley, ni pescados sin escama ni [...] otro pez que tenga concha. Y que los viernes se han de mudar todos los trastos de la casa, barriéndola primero y se limpian y dan con aceite a todas las mesas, arcas y sillas de madera y se guisa todo lo que se ha de comer en el sábado, se limpian todas las luces, candeleros y velones y se les echa aceite y torcida nueva, y al anochecer se enciende una luz en cada cuarto el que puede y cuando se acuestan se mudan ropa blanca, y el sábado están de huelga, sin hacer cosa alguna de labor, ni aun peinarse ni cortar uñas, escribir ni recibir dinero, comprar ni vender, ni se pueden mandar hacer cosas de las dichas, pero pueden en el sábado lavarse, tocar instrumentos, cantar y bailar, y se acaba la fiesta al anochecer. Y a los cuerpos de sus difuntos les quitaban el vello y barbas de las partes donde lo tenían y los lavaban con vino y amortajaban con lienzo o lana blanca y no los cosen estrechos y no los atan los pies y las manos y que los procuran enterrar en tierra virgen si puede ser, y el día que los entierran se come de regalado en la casa, ni se enciende fuego, sino que llevan la comida otros observantes [...].⁶³

En esto, perfectamente resumido, consistía la Ley de Moisés según la practicaban los criptojudíos españoles. Era la Ley en la que esperaban vivir y morir.

62. Los ex marranos de Amsterdam tenían la costumbre de reunirse recitando lamentos en la sinagoga los tres sábados que precedían al 9 de Ab, aniversario de la destrucción del templo en Jerusalén (M. Bodian, *Hebrews of the Portuguese Nation: Conversos and Community in Early Modern Amsterdam*; Bloomington: Indiana University Press, 1997, p. 46). Este día cae normalmente en julio o agosto, lo cual quizás explique la confusión en la mente de Rodrigo de la Peña.

63. AHN, Inq. L. 186, C. 3.

CONCLUSIONES

Sobre la Inquisición como tribunal de justicia

La Inquisición, en términos absolutos, no puede ser defendida. Hoy día, parece intolerable que la vida interior de una persona pudiese ser investigada por un tribunal respaldado por el poder civil, sobre todo dado que los judaizantes descendían de judíos cuyo bautismo no había sido plenamente voluntario. Los judaizantes de los siglos XVII y XVIII tampoco tenían posibilidad de escoger su religión, ni la alternativa de exiliarse sin correr graves riesgos.

Probablemente, no costaría trabajo demostrar que el Santo Oficio establecía la culpa de los acusados basándose en testimonios que serían inadmisibles o por lo menos rechazados por un tribunal moderno. Dejando aparte la cuestión de los menos exigentes criterios de justicia y probabilidad de los tribunales de la época precontemporánea, tenemos que aceptar que al tribunal inquisitorial no le preocupaba la protección de los intereses terrenales del acusado, a menos de que éste fuera inocente, y aquí el Santo Oficio consideraba que bastaban las garantías establecidas contra, por ejemplo, la falsa acusación. Por supuesto, si el tribunal le hubiera permitido cuestionar a los testigos de cargo, el letrado defensor hubiera probablemente podido echar dudas contra ellos por las inconsistencias de su testimonio. Un abogado hubiera podido también atacar suficientemente el carácter y de ahí la veracidad de un testigo para echar dudas en la mente de los jueces o jurado.

Ahora bien, la Inquisición no era un tribunal de tal naturaleza. No detenía a la gente sin sospechas fundadas, como tenía por costumbre decirles a los acusados. El Santo Oficio tenía pruebas de los actos heréticos del acusado. Su papel no era de juzgar, sino de persuadir al acusado —*reo* en el lenguaje inquisitorial— que confesara y se reconciliase con la Santa Madre Iglesia, no de celebrar un proceso donde fiscal y defensor compitieran en retórica forense en un esfuerzo para convencer a los jueces.

A pesar de eso, si los testigos eran insuficientes o de valor probatorio dudoso, el tribunal tenía el derecho de condenar al acusado a abjurar de las sospechas, leves o vehementes, del tribunal. Algo había, sin duda, y... cuando el río suena... En el primer proceso de Gonzalo Báez de Paiba, por ejemplo, los testigos eran de tan poco valor que, aunque el tribunal sospechaba a Gonzalo —y con razón, como demostrarían sus procesos posteriores—, permitió que se reconciliase en auto particular, sin tener que salir con el Sambenito vergonzante del penitente.

Y, sin embargo, tantos otros, cuyo judaísmo no era ni muy demostrado ni muy seguro, y que incluso hicieron una confesión libre e inmediata, sufrieron la confiscación de sus bienes y la ruina social de su familia, además de un período de encarcelamiento, junto con la obligación de traicionar a todos sus familiares y amigos. Los procedimientos de la Inquisición eran intolerables dada la forma en que se realizaban. La crueldad de sus castigos era excesiva, destruyendo la hacienda de sus víctimas y desarticulando sus familias, y dejando aparte la cuestión del empleo de la tortura, el castigo físico y la pena de muerte.

¿Eran judíos o no?

Algunos historiadores, convencidos del comportamiento injusto de la Inquisición, insisten en que el acusado no judaizaba de veras, cuando toda la evidencia sugiere lo contrario. Tales autores llegan a hacer dudar de la existencia de un verdadero judaísmo entre los llamados judaizantes. Sin embargo, en realidad, y pese al comportamiento abiertamente católico de todos ellos, que en sí mismo era conforme a lo que hacía todo el mundo, podemos aseverar que existieron entre la minoría judaizante, en los siglos que hemos examinado en detalle, las diversas características de una unidad nacional-religiosa identificable: una conciencia histórica, una tradición religiosa, un marco, si bien fluido, de referencia judía y prácticas judías. Quizá más que todo, hemos visto que los judaizantes se definían por su tradición de endogamia.

Sin embargo, la historia de los criptojudíos españoles sigue ofreciendo problemas de identificación. El mayor es: ¿cómo es que no oímos de criptojudaísmo desde aproximadamente 1750 en adelante? ¿Es que la Inquisición pierde interés en tal herejía? O bien, ¿es que los judaizantes más decididos emigraron y los otros desaparecieron dentro de la población general? Todas estas supuestas son posibles. Pero, si generación tras generación, desde cuando los

cristãos novos portugueses entraron en España alrededor de principios del siglo XVII, la Inquisición tuvo que luchar contra el judaísmo entre los descendientes de los conversos, ¿cómo se explica que la generación que siguió a la ola de represión de los años 1720-1735, al parecer, no judaizó? ¿Cómo es que después de 1750 no oímos en España de judíos escondidos, salvo en los escritos de algún viajero romántico, o con referencia a algún buhonero judío marroquí, tal como el Almudena de la novela *Misericordia* de Pérez Galdós? Los criptojudíos, si seguían existiendo en el siglo XIX, ¿cómo es que no salieron de las tinieblas para hacer causa común con la primera comunidad judía como tal establecida en España después de la supresión del Santo Oficio: la de Sevilla, creada a raíz de la conquista de Tetuán en la campaña de 1859-1860?¹

Psicología marrana

Uno de los aspectos más difíciles en nuestra visión de los criptojudíos es comprender su psicología. En este siglo se ha visto el caso de niños judíos, sobre todo en la muy católica Polonia, elevados como cristianos por familias que los salvaron de la muerte a manos de los nazis, y que, por motivos personales, entre ellos al aprender la historia del asesinato por los nazis e incluso por polacos, de sus padres y de millones de otros, buscan sus propias raíces. Se ha visto el caso trágico de un sacerdote católico, nacido judío, que se siente culpable por haber escapado a la muerte en Auschwitz, mientras pereció su madre, y que ahora desea ser enterrado en un cementerio judío. Este cura visita la sinagoga donde se siente con doble personalidad, donde está en el limbo entre dos mundos. Otras personas vivieron muchos años con nombres y religión diferentes de los verdaderos. Las consecuencias psicológicas han sido en algunos casos profundas y duraderas. Los hay que frecuentan la iglesia pero no se santiguan. Otros que se sienten incompletos pero no pueden abandonar el catolicismo y declararse judíos. Se dicen judíos, pero lo hacen con gran sentido de culpabilidad.² *Mutatis mutandis*, quizás algo semejante se podría decir de los criptojudíos. Ya hemos sugerido que el aspecto penitente de su comportamiento religioso se debía al sentido de culpabilidad creado porque no obedecían com-

1. Véase Michael Alpert, «The Resettlement of Jews in Spain in Nineteenth Century Spain» (Universidad de Glasgow: Dept. of Hispanic Studies, en prensa).

2. El caso de niños judíos elevados como católicos durante la segunda guerra mundial se examinó en un programa de 1998 en el Canal 4 de la televisión inglesa.

pletamente la legislación judía. Igualmente debe haber habido un complejo de culpabilidad, muy manipulada, claro está, por la Inquisición, porque no eran fieles a los que enseñaba la Iglesia. Con acierto, alguien les ha llamado «almas en litigio».³

Efecto sobre España

El auge de los cristianos nuevos portugueses, a menudo judaizantes, coincidió con la edad de expansión europea, el triunfo marítimo y comercial de Inglaterra y Holanda, y el comienzo del escepticismo. La Inquisición, al contrario de lo que a menudo se asevera, no aisló a España de corrientes nuevas de pensamiento, ni destruyó características que favorecieran el progreso económico. El Santo Oficio tampoco atacó las finanzas y el comercio como tales. No condenó, por ejemplo, la literatura fisiócrata. Según un conocido estudioso del tema:

Lo que no ha sido leído no lo ha sido primero porque los españoles no lo han querido leer.⁴

Pero los españoles, ¿por qué no querían leer esa literatura? Puede ser que el mundo del comercio y las finanzas estaba muy representado en los procesos inquisitoriales, de modo que quedó estigmatizada toda una clase de comportamiento económico porque las dos terceras partes de las personas que la practicaban eran conversos. Por lo tanto, se redujo la influencia de aquella cultura judeo-conversa, una de cuyas características era el dinamismo económico. Las ideas económicas modernas eran vistas por el mundo católico español como independientes de la palabra divina, y por ello sospechosas, si no rechazables. Y, si bien la Inquisición no era responsable del crecimiento de la obsesión por la limpieza de sangre, contribuyó a tal obsesión, ya que administró el sistema de investigaciones genealógicas.

La peculiar naturaleza de la historia de España y Portugal hizo que esta institución durara más que en otras partes. Las limitaciones de derechos civiles sufridos hasta muy entrado el siglo XIX, por ejemplo, por católicos y judíos en Inglaterra, no son comparables

3. J. A. Van Praag, «Almas en litigio», en *Clavileño*, I (1950), pp. 14-26.

4. J. P. Dedieu, «Responsabilité de l'Inquisition dans le retard économique de l'Espagne. Eléments de réponse», en *Aux origines du retard économique de l'Espagne, XVI^e-XIX^e siècles* (París: CNRS, 1983), pp. 143-153 (traducción nuestra).

con la alianza del poder civil y la Iglesia en la Península. En España fue precisa una revolución liberal, y no una autorreforma de la Iglesia o del Estado, para abolir el Santo Oficio. Si los liberales de las Cortes de Cádiz suprimieron la Inquisición en 1813, Fernando VII la restauró cuando volvió el año siguiente al trono, no a causa de una muchedumbre de judaizantes o siquiera de fornicantes o autores de proposiciones heréticas, sino porque el Santo Oficio garantizaba la supresión del pensamiento herético y constituía un baluarte de la Iglesia y de la tradición. En realidad, la Inquisición era la barrera a la entrada en España de ideas nuevas, mientras que a la vez reforzaba la doctrina perniciosa de limpieza de sangre, la cual llevó a una obsesión insana. Todos tuvieron que aceptarlo de modo que la sociedad española llegó a ser cerrada y conformista.

En 1492 habían desaparecido los judíos, aquella levadura de la sociedad —en efecto, sus enemigos los llamaban elemento disolvente—, mientras que los descendientes judaizantes de los conversos fueron perseguidos por la Inquisición hasta desaparecer, o llevaron sus gloriosas tradiciones a otro terreno fértil, fuera Amsterdam, Venecia o Liorna, Londres, Jamaica o Burdeos, donde resurgió el judaísmo español.

Hoy día, a pesar de la creciente exogamia practicada en las comunidades libres fuera de España y Portugal, y las destrucciones, por parte de los nazis durante la segunda guerra mundial, de las comunidades hispánico-judías de Salónica, Amsterdam y Burdeos, todavía existen las familias de Mendes da Costa, de Nunes Vaz, de Henríquez, Toledano, Montañés, de Cáceres, Bueno de Mezquita y otros herederos de una tradición única. En Londres y suponemos que en otras comunidades que siguen la misma tradición, se sigue anunciando en portugués a quienes participarán en diferentes partes de los ritos sinagógicos. Que sea por muchos años.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias, bibliografías y catálogos

- Adler, E., «Documents sur les marranes d'Espagne et de Portugal sous Philippe IV», en *Revue des Études Juives*, XLVIII (1904), pp. 1-28; XLIX (1904), pp. 51-73; L (1905), pp. 53-75; LI (1906), pp. 251-264.
- Archivo Diocesano de Cuenca, Sección de Inquisición (ADC, Inq.).
- Archivo Histórico Nacional, Sección de Inquisición (AHN, Inq.).
- Auto de la Fe celebrado en Lima a 23 de enero de 1639. Al Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de los Reynos del Perú, Chile, Paraguay y Tucumán, por el Licenciado Don Fernando de Montesinos, presbítero, natural de Osuna* (Madrid, 1640).
- Auto público de Fe celebrado en la ciudad de Sevilla a domingo 29 de marzo* (Sevilla, 1648).
- Bevis Marks Records, Parte IV: The Circumcision Register of Isaac and Abraham de Paiba 1715-1775* (transcrito, traducido y presentado por Barnett R. y continuado por Rodrigues Pereira M.) (Londres: Spanish and Portuguese Jews' Community y Jewish Historical Society of England, 1991).
- Blázquez Miguel, J., «Catálogo de procesos inquisitoriales del Tribunal de Corte», en *Revista de la Inquisición*, 3 (1994), pp. 205-257.
- British Library. Mss. Egerton 343, 344, 1834, 1887, 2058. Mss. Add. 20915, 21447, 28462, 29868.
- Catálogo de las causas contra la fe seguidas ante el Tribunal del Santo Oficio de Toledo* (Madrid: AHN, 1903).
- Del Olmo, J., *Relación histórica del auto general de fe que se celebró en Madrid este año de 1680* (Madrid, 1680).
- Llamas, E., *Documentación Inquisitorial: manuscritos españoles del siglo XVI existentes en el Museo Británico* (Madrid: FUE, 1975).
- Pérez Rodríguez, D., *Catálogo del Archivo de la Inquisición de Cuenca* (Cuenca, 1982).
- Relación del auto general de la fe que se celebró en la ciudad de Córdoba a 21 del mes de diciembre de 1627* (Sevilla, 1627).
- Relación verdadera en la cual se da cuenta y declara el auto de fe que se celebró en la Villa de Madrid en quatro días del mes de julio..., etc.* (Granada, 1632).
- Romance nuevo del portentoso caso que ha sucedido en la Corte de Madrid..., etcétera* (Madrid: Juan Sanz, sin fecha, probablemente 1632).

- Serie de *Relaciones* de autos de fe catalogados en la Biblioteca Nacional (Madrid) y British Library (Londres).
- Van der Vekene, E., *Bibliotheca Bibliographica Historiae Sanctae Inquisitionis*, 3 tomos (Vaduz: Topos, 1982).

Fuentes secundarias

- Actas de las Jornadas de estudios sefardíes 1980* (Cáceres: Universidad de Extremadura, 1981).
- Aguinis, M., *La gesta del marrano* (Buenos Aires: Planeta Argentina, 1993).
- Alcalá, A. (comp.), *Inquisición española y mentalidad inquisitorial* (Barcelona: Ariel, 1984).
- Alonso, B., *Los judíos en Orense: siglos xv al xvii* (Orense: Imp. Otero, 1904).
- Alpert, M., «Ante la Inquisición: el caso de Manuel San Vicente Portilla y la Inquisición de Toledo, 1721», en *Historia* 16, n.º 254 (junio de 1997), pp. 60-63.
- , «Did Spanish Crypto-Jews desecrate Christian sacred images and why? The case of the *Cristo de la Paciencia* (1629-32), the *Romance* of 1717 and the events of November 1714 in the *Calle del Lobo*», en *Faith and Fanaticism: Religious Fervour in Early Modern Spain* (comp. y presentado por L. K. Twomey) (Aldershot: Ashgate, 1997).
- , «The secret Jews of 18th century Madrid», en *Revue d'Études Juives*, tomo 156 (enero-junio de 1997), fasc. 1-2, pp. 135-171.
- , «A Marrano celebration of the Jewish Passover» (Londres: Queen Mary and Westfield College, *Proceedings of the 1997 Conference on Judeo-Spanish Studies*, 1999, pp. 103-109).
- , «The return of Jews to 19th Century Spain» (Univ. Glasgow: en prensa).
- Álvarez de Morales, A., *Inquisición e Ilustración 1700-1834* (Madrid: FUE, 1982).
- Amador de los Ríos, J., *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal* (1875-1876. Reedición Madrid: Aguilar, 1960).
- Amiel, C., «Les archives de l'Inquisition portugaise», en *Arquivos do Centro Cultural Português* (París: Fundação Calouste Gulbenkian), tomo XIV (1979), pp. 421-443.
- , «La mort juive au regard des Inquisitions Ibériques», en *Revue de l'Histoire des Religions*, CCVII-4 (1990), pp. 389-412.
- , «Crypto-Judaïsme et Inquisition: la matière juive dans les édits de la foi des Inquisitions ibériques», en *Revue de l'Histoire des Religions*, CCX-2 (1993), pp. 145-168.
- Amzalak, M., *David Nieto, noticia bibliográfica* (Lisboa, 1923).
- Arbós, C., «Los cancioneros castellanos del siglo xv como fuente para la historia de los judíos españoles», en *Jews and Conversos: Studies in Society and the Inquisition* (comp. Kaplan) (Jerusalén: World Union of Jewish Studies, the Magnes Press, the Hebrew University, 1985), pp. 74-83.

- Asensio y Toledo, J. M., *Un cervantista portugués del siglo XVIII* (António José da Silva) *quemado por el Santo Oficio de la Inquisición: apuntes biográficos* (Sevilla, 1888).
- Asaf, S., «Anusei Sefarad u-Portugal be-sifrut ha-tešubot» («Conversos por la fuerza de España y Portugal en la literatura de las *responsa* rabínicas»), en *Be'Oholei Ya'akov* (Jerusalén: Mossad Rav Kook, 1943), pp. 145-180.
- Assis, Y., «Sexual behaviour in Medieval Hispano-Jewish Society», en *Jewish History: Essays in Honour of Chimen Abramsky* (Comps. Rapoport-Albert y Zipperstein) (Londres: Peter Halban, 1985), pp. 25-59.
- Baer, Y., *A History of the Jews in Christian Spain*, 2 tomos (Filadelfia: JPSA, 1978). Traducción española de J. L. Lacave, *Historia de los judíos en la España cristiana*, 2 tomos (Madrid: Altalena, 1981).
- Baiao, A., *Episódios dramaticos da Inquisição portuguesa*, tomo 1, *Homens de Letras e de Ciência por ela condenados* (Lisboa: Seara Nova, 1972).
- Barnett, R., «Dr. Samuel Núñez Ribeiro and the Settlement of Georgia», en *Migration and Settlement: Proceedings of the Anglo-American Jewish Historical Conference 1970* (Londres: Jewish Historical Society of England, 1971), pp. 63-100.
- , «Diplomatic aspects of the Sephardic influx from Portugal in the early eighteenth century», en *Transactions of the Jewish Historical Society of England*, XXV (1977), pp. 210-221.
- Barrionuevo, J., *Avisos 1654-1658*, 4 tomos (Madrid: Colección de Escritores Castellanos, 1892).
- Barrios, M., *El tribunal de la Inquisición en Andalucía* (Sevilla: Rodríguez Castillejo, 1991).
- Beinart, H., «Ha-Inqvisitzia ha-sefardit ha-leumit be-feulatah mi -hutza-gevulot sefarad» («El trabajo de la Inquisición nacional española fuera de las fronteras españolas»), en *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies*, 1969 (Jerusalén: World Union of Jewish Studies, 1972), pp. 55-71 (resumen inglés en p. 210).
- , «The Records of the Inquisition: a Source of Jewish and Converso History», en *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, tomo II (Jerusalén, 1968), pp. 211-227.
- , «Hispano-Jewish Society», en *Jewish Society through the Ages* (comps. Ben-Sasson y Ettinger) (Londres: Vallentine, Mitchell, 1971), pp. 220-238.
- , «The Converso community in 15th century Spain» y «The Converso community in 16th and 17th century Spain», en *The Sephardi Heritage* (comp. Beinart) (Londres: Vallentine, Mitchell, 1971), tomo 1, pp. 425-478.
- , «Halikhatam shel yehudim mi-maroko l'sefarad be-reshit ha-me'ah ha-17» («Viajes de judíos desde Marruecos a España a principios del siglo XVII»), en *Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume*, sección hebrea, tomo III (Jerusalén: American Academy of Jewish Research, 1974), pp. 15-39.

- , *Trujillo: a Jewish community in Extremadura on the Eve of the Expulsion from Spain* (Jerusalén: the Magnes Press, the Hebrew University, 1980).
- , *Records of the Trials of the Inquisition in Ciudad Real*, 3 tomos (Jerusalén: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1974-1980).
- , *Conversos on Trial: the Inquisition in Ciudad Real* (Jerusalén: the Magnes Press, the Hebrew University, 1981).
- , «Moshe ve-Ya'akov Gomes, yelidei Penhorade (le-yad Bordeaux), nidunei ha-Inqvisitzia» («Moshe y Ya'akov Gómez, naturales de Peyehorade, cerca de Burdeos, juzgados por la Inquisición»), en *Jewish History, Frank Talmage memorial volume*, tomo 6, 1-2, 1997.
- , «The Conversos and their fate», en *Spain and the Jews* (Comp. E. Kedourie) (Londres: Thames and Hudson, 1992), pp. 92-123.
- , *Los judíos en España* (Madrid: Mapfre, 1992).
- Bel Bravo, M. A., *El auto de fe de 1593: los conversos granadinos de origen judío* (Granada: Universidad de Granada, 1988).
- Ben-Avraham, N., *Els Anussim: el problema dels xuetons segons la legislació rabínica* (Palma de Mallorca: Miquel Font, 1992).
- Ben-Sasson (comp.), *A History of the Jewish People* (Cambridge: Harvard University Press, 1976).
- Bennassar, B. *L'Homme Espagnol: attitudes et mentalités du xvi^{ème} au xix^{ème} siècles* (París: Hachette, 1975).
- , *Inquisición española: poder político y control social* (París, 1979. Traducción española Barcelona: Crítica Grijalbo, 1981).
- Bermant, H., *The Cousinhood: the Anglo-Jewish Gentry* (Londres: Eyre and Spottiswoode, 1971).
- Blázquez Miguel, J., *Madrid, judíos, herejes y brujas. El tribunal de Corte 1650-1820* (Toledo: Arcano, 1990).
- , *El tribunal de la Inquisición en Murcia* (Murcia: Academia Alfonso X el Sabio, 1986).
- , *La Inquisición en Castilla-La Mancha* (Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1986).
- , «Catálogo de los procesos inquisitoriales del tribunal del Santo Oficio de Murcia», en *Murgitana*, n.º 74 (1987).
- , *Inquisición y criptojudasmo* (Madrid: Kaydeda, 1988).
- , *Herejía y ortodoxia en Talavera y su antigua tierra; procesos de la Inquisición 1478-1820* (Talavera: Hierba, 1989).
- , *La Inquisición en Cataluña: el tribunal del Santo Oficio en Barcelona 1487-1820* (Toledo: Arcano, 1990).
- Bloom, H., *The Economic Activities of the Jews of Amsterdam in the Seventeenth and Eighteenth centuries* (Williamsport: Bayard Press, 1937).
- Bodian, M. «"Men of the Nation": the shaping of Converso identity in Early Modern Europe», en *Past and Present*, n.º 143 (1994), pp. 48-76.
- , *Hebrews of the Portuguese Nation: Conversos and Community in Early Modern Amsterdam* (Bloomington: Indiana University Press, 1997).
- Boxer, C. R., «Padre António Vieira S. J. and the institution of the Brazil Company in 1649», en *Hispanic American Historical Review*, XXIX (1949), pp. 474-497.

- Boyajian, J. C., *Portuguese Bankers at the Court of Spain 1626-1650* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1983).
- Braga, T., *O Martyr da Inquisição portuguesa António José da Silva-o Judeu* (Lisboa: Associação do Registo Civil, 1904).
- Caballero Gómez, M. V., «El Auto de fe de 1680: un lienzo para Francisco Rizi», en *Revista de la Inquisición*, 3 (1994), pp. 69-140.
- Cabezas, J. A., *Madrid y sus judíos* (Madrid: El Avapiés, 1987).
- Cardaillac, L., «Vision simplificatrice des groupes marginaux par le groupe dominant dans l'Espagne des XVI^{ème} et XVII^{ème} siècles», en *Actes du Colloque International: les problèmes de l'exclusion en Espagne au XV^{ème} et XVI^{ème} siècles* (París: Publications de la Sorbonne, 1983), pp. 11-23.
- Caro Baroja, J., *La sociedad criptojudía en la corte de Felipe IV* (Madrid: Maestre, 1963).
- , «El proceso de Bartolomé Febos o Febo», en *Homenaje a Don Ramón Carrande* (Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1963), pp. 59-92.
- , *Inquisición, brujería y criptojudaismo* (Barcelona: Ariel, 1970).
- , *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, 3 tomos (Madrid: Istmo, 1978).
- , *Las formas complejas de la vida religiosa: religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII* (Madrid: Akal, 1978).
- Cohen, M. A., «Towards a new comprehension of the Marranos», en *Hispania Judaica* (comps. Solà-Solé, Armistead y Silverman) (Barcelona: Puvill, 1980). I. *History*.
- , «The Sephardic Phenomenon: a Reappraisal», en *American Jewish Archives* (Cincinnati, primavera-verano 1992), pp. 1-81.
- Contreras, J., *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia 1560-1700: poder, sociedad y cultura* (Madrid: Akal, 1982).
- , «Family and patronage: the Judeo-Convertito minority in Spain», en Perry, M. y Cruz, A. (comps.), *Cultural Encounters: the Impact of the Inquisition in Spain and the New World* (Berkeley: University of California Press, 1991), pp. 127-145.
- Corral, J. del, *El Madrid de los Austrias* (Madrid: El Avapiés, 1983).
- , *El Madrid de los Borbones* (Madrid: El Avapiés, 1985).
- Cultural Encounters: The Impact of the Inquisition in Spain and the New World* (Comp. Perry, M. y Cruz, A.) (Berkeley: University of California Press, 1991).
- Dedieu, J. P., «Les causes de foi de l'Inquisition de Tolède (1483-1820): Essai statistique», en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XIV (1978), pp. 144-171.
- , *L'Administration de la Foi: L'Inquisition de Tolède (XV^{ème} et XVIII^{ème} siècles)* (Madrid: Casa de Velázquez, 1989).
- Domínguez Ortiz, A., «El proceso inquisitorial de Juan Núñez Saravia, banquero de Felipe IV», en *Hispania*, XV (1955), LXI, pp. 559-581.
- , *Política y Hacienda de Felipe IV* (Madrid: Editorial de derecho financiero, 1960).
- , *Sociedad y Estado en el siglo XVII español* (Barcelona: Ariel, 1976).
- , *Autos de la Inquisición de Sevilla* (Sevilla: Ayuntamiento, 1992).

- , «Los conversos de origen judío después de la Expulsión», en *La clase social de los conversos en Castilla en la edad moderna* (Madrid: CSIC, 1955), reeditado con ensayo introductorio de F. Márquez Villanueva (Granada: Universidad de Granada, 1991).
- , *Los judeoconversos en la España moderna* (Madrid: Mapfre, 1992).
- , *Los judeoconversos en España y América* (Madrid: Istmo, 1988).
- Ebben, M., «Un triángulo imposible: la Corona española, el Santo Oficio y los banqueros portugueses 1627-1655», en *Hispania*, LIII (mayo-agosto 1993), 184, pp. 541-556.
- Edwards, J., «Religious belief and social conformity: the "converso" problem in late-Medieval Córdoba», en *Transactions of the Royal Historical Society*, XXXI (1981), pp. 115-128.
- , «The Conversos: a theological approach», en *Bulletin of Hispanic Studies*, LXII (1985), pp. 39-49.
- , «Religious Faith and Doubt in Late Medieval Spain: Soria circa 1450-1500», en *Past and Present*, 120 (1988), pp. 3-25. Ver también debate sobre la cuestión en ibídem, 128 (1990), pp. 152-161.
- Elliott, J., *The Count-Duke of Olivares: the Statesman in an Age of Decline* (New Haven: Yale University Press, 1986).
- , *España y su mundo 1500-1700* (Madrid: Alianza, 1990) (traducción de *Spain and its World 1500-1700: selected essays*. New Haven: Yale University Press, 1989).
- Endelman, T., *Radical Assimilation in English Jewish History 1656-1945* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1990), cap. 1.
- Epstein, I., *The Responsa of Rabbi Solomon ben Adreth of Barcelona (1235-1310) as a source of the History of Spain* (Londres: Kegan Paul, French, Trubner and Co., 1925).
- , *The Responsa of Rabbi Simon ben Zemah Duran* (Oxford: Oxford University Press, 1930).
- Escamilla-Colin, M., *Crimes et Châtiments dans l'Espagne inquisitoriale*, 2 vols. (París: Berg International, 1992).
- , «Les Juifs et l'Inquisition au XVII^{ème} siècle», en *XVII Siècle*, 183 (abril-junio 1994), pp. 221-245.
- , «Héroïsme, désespoir ou folie? Le cas de Diego López Duro», en W. Burse y M. C. Varol-Bornes (comps.), *Hommage à Haïm Vidal Sephiha* (Bern: Peter Lang, 1996), pp. 415-433.
- Espadas Burgos, M., *Niveles materiales de vida en el Madrid del siglo XVIII* (Madrid: Ayuntamiento, 1979).
- Fita, F., «La Inquisición de Logroño y un judaizante quemado en 1719», en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, XLV (1904), pp. 451-160.
- Frêches, C., *António José da Silva et l'Inquisition* (París: Fundação Calouste Gulbenkian, Centro Cultural Português, 1982).
- Galende Díaz, J. C., «La Inquisición toledana desde la llegada de los Borbones», en *Anales Toledanos*, XXV (1988), pp. 245-284.
- , *La crisis del siglo XVIII y la Inquisición española: el caso de la Inquisición toledana (1700-1820)* (Madrid: Universidad Complutense, 1988).

- , «El Santo Oficio y los primeros borbones», en *Hispania*, XLVIII (1988), n.º 169, pp. 553-598.
- , «Recorridos inquisitoriales en el Madrid borbónico», en *Hispania Sacra*, XLV (1993), n.º 91, pp. 16-25.
- Garau, F., *La fee triunfante/en quatre autos celebrados en Mallorca...* (Palma de Mallorca, 1691).
- García Cárcel, R., *Orígenes de la Inquisición española: el tribunal de Valencia 1478-1530* (Barcelona: Península, 1976).
- García Ivars, F., *La represión en el tribunal inquisitorial de Granada 1550-1819* (Madrid: Akal, 1991).
- Geddes, M., «An account of the Inquisition of Portugal, with a list of the prisoners who came out of the Inquisition of Lisbon, in an Act of Faith celebrated anno 1682, and another in 1707», en *Miscellaneous Tracts*, vol. 1, n.º V (Londres: 2.ª ed., 1709).
- , «A Narrative of the Proceedings of the Inquisition in Lisbon, with a Person now living in London, during his imprisonment there», en *ibídem*, n.º VI.
- Gini de Barnatán, M., «Notas sobre documentos inéditos de criptojudíos en el siglo XVIII», en *Maguén-Escudo* (Caracas), n.º 79 (1991), pp. 26-32.
- Glaser, E., «Invitation to Intolerance: a Study of the Portuguese sermons preached at Autos de Fe», en *Hebrew Union College Annual*, n.º 27 (1956), pp. 327-385.
- Goldish, M., «Jews, Christians and Conversos: Rabbi Solomon Aailion's struggles in the Portuguese community of London», en *Journal of Jewish Studies*, XLV (1994), pp. 227-257.
- Gracia Boix, R., *Colección de documentos para la historia de la Inquisición de Córdoba* (Córdoba: Monte de Piedad y Caja de Ahorros, 1982).
- , *Autos de fe y causas de la Inquisición de Córdoba* (Córdoba: Diputación Provincial, 1983).
- Haliczer, S., *Inquisition and Society in the Kingdom of Valencia 1478-1834* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1990).
- Hanson, C., *Economy and Society in Baroque Portugal (1668-1703)* (Londres: Macmillan, 1981).
- Henningsen, G. y Contreras, J., «El "Banco de Datos" del Santo Oficio. Las Relaciones de Causas de la Inquisición», en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CLXXIX (1977), pp. 547-570.
- Henningsen y Tedeschi (comps.), *The Inquisition in Early Modern Europe* (Dekalb: North Illinois University Press, 1986).
- Historia de la Inquisición en España y América* (comps. Pérez Villanueva y Escandell Bonet), 2 tomos (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984).
- Huerga Criado, P., «Una familia judeoconversa: la quiebra de la solidaridad», en *Sefarad*, XLIX (1989), fasc. 1, pp. 97-121.
- , *En la raya de Portugal: solidaridad y tensiones en la comunidad judeoconversa* (Salamanca: Ediciones Universidad, 1994).
- Iehuda Machabeo (sic), *Orden de oraciones del mes con los ayunos del solo y congregación y Pascuas, nuevamente enmendado, por dispensa de Eliau y David Uziel* (Amsterdam, 1656).

- Israel, J., *European Jewry in the Age of Mercantilism 1550-1750* (Oxford: Clarendon Press, 1985).
- , «Spain and the Dutch Sephardim 1609-1660», en *Studia Rosenthaliana*, XII (1978), pp. 1-61.
 - , «The economic contribution of Dutch Sephardi Jewry to Holland's Golden Age 1595-1713», en *Tijdschrift voor Geschiedenis*, 96 (1983), pp. 505-535.
 - , «Manuel López Pereira of Amsterdam, Antwerp and Madrid: Jew, New Christian and adviser to the Conde-Duque de Olivares», en *Studia Rosenthaliana*, XIX (1985), pp. 109-164.
 - , «Duarte Nunes da Costa (Jacob Curiel) of Hamburg, Sephardi nobleman and communal leader 1585-1664», en *Studia Rosenthaliana*, XXI (1987), pp. 14-34.
 - , «Sephardic immigration into the Dutch republic 1595-1672», en *Studia Rosenthaliana*, XXIII (1989), pp. 45-53.
 - , *Empires and Entrepots: the Dutch, the Spanish Monarchy and the Jews 1585-1713* (Londres y Ronceverte: the Hambledon Press, 1990) (este volumen incluye los artículos citados arriba).
- Jiménez Monteserín, M., *Introducción a la Inquisición española: documentos básicos para el estudio del Santo Oficio* (Madrid: Editora Nacional, 1980)
- Kamen, H., «Confiscations in the economy of the Spanish Inquisition», en *Economic History Review*, 2.^a serie, XVIII (1965), pp. 512-525.
- , *Spain in the later Seventeenth Century 1665-1700* (Londres: Longman, 1980).
 - , *La Inquisición española* (Barcelona: Crítica, 1985). Traducción revisada de *The Spanish Inquisition* (Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1965). Nueva edición, 1997.
 - , «Una crisis de conciencia en la España del Siglo de Oro: la Inquisición contra la Limpieza de Sangre», en *Bulletin Hispanique*, vol. 88 (1986) n.º 3-4, pp. 321-356.
- Kany, C., *Life and Manners in Madrid 1750-1800* (Berkeley: University of California Press, 1932).
- Kaplan, Y., *Jews and Conversos: Studies in Society and the Inquisition* (Jerusalén, the Magnes Press, the Hebrew University, 1985).
- , *From Christianity to Judaism: the Story of Isaac Orobio de Castro* (traducción R. Loewe) (Oxford: Oxford University Press, 1989).
 - , «The Jewish profile of the Spanish and Portuguese community of London during the seventeenth century», en *Judaism*, 163 (1992), vol. 41, n.º 3, pp. 229-240.
 - , *Judíos nuevos en Amsterdam: Estudio sobre la historia social e intelectual del judaísmo sefardí en el siglo xvii* (Barcelona: Gedisa, 1996).
- Kenig, E., «Branca Dias et Diogo Fernandes, des Nouveaux-Chrétiens au Brésil», en *Arquivos do centro Cultural Português* (París, Fundação Calouste Gulbenkian), vol. XIV (1979), pp. 203-224.
- Kramer-Hellinx, N., *Antonio Enríquez Gómez: literatura y sociedad en «El siglo pitagórico y Vida de don Gregorio Guadaña»* (Nueva York: Peter Lang, 1992).

- Kriegel, M., *Les Juifs à la fin du Moyen Age dans l'Europe Méditerranéenne* (París: Hachette, 1979).
- Ladero Quesada, M. A., «Los judíos conversos en la Castilla del siglo xv», en *Historia 16*, XVI (1992), 194, pp. 39-52.
- Lea, H., *A History of the Inquisition of Spain*, 4 tomos (Nueva York: the Macmillan Co., 1906-1907).
- Le Blanc, J., «Nouveaux Chrétiens accusés de judaïsme, par le Saint Office de Séville, au xviii^{ème} siècle», en *Revue d'Études Juives*, CXXXIX (1980), n.º 1-3, pp. 205-206.
- Lemos, M. Oliveira, *Ribeiro Santos, a sua vida e a sua obra* (Oporto: Tavares Martins, 1911).
- Lera García, R. de, «La última gran persecución inquisitorial contra el criptojudasmo: el tribunal de Cuenca 1718-1725», en *Sefarad*, XLVII (1987), fasc. 1, pp. 87-137.
- , «Gran ofensiva antijudía de la Inquisición de Granada 1715-1727», en *Comunicações apresentadas ao Congresso Internacional sobre Inquisição, Lisboa 1987* (Lisboa: Universitária Editora, 1987), pp. 1087-1109.
- Lipiner, E., *Santa Inquisição: terror e linguagem* (Río de Janeiro: Editora Documentária, 1977).
- Lipman, V., «Sephardi and other Jewish immigrants in England in the eighteenth century», en *Migration and Settlement: Proceedings of the Anglo-American Jewish Historical Conference* (Londres: Jewish Historical Society of England, 1970), pp. 37-63.
- Llorente, J., *Historia crítica de la Inquisición española*, 8 tomos (Barcelona, 1818). Nueva edición, 4 tomos, Madrid: Hiperión, 1980.
- Loeb, I., «La correspondance des Juifs d'Espagne avec ceux de Constantinople», en *Revue d'Études Juives*, vol. XV (1887), pp. 262-276.
- Lorence, B., «The Inquisition and the New Christians in the Iberian Peninsula. Main historiographic issues and controversies», en Ben-Ami (comp.), *The Sepharadi and Oriental Jewish Heritage* (Jerusalén, the Magnes Press, the Hebrew University, 1982), pp. 3-72.
- Lúcio D'Azevedo, J., *História de António Vieira*, 2 tomos (Lisboa: Texeira, 1918-1920).
- , *História dos Christãos Novos portugueses* (Lisboa: Texeira, 1921).
- Mackay, A., «Popular movements and pogroms in fifteenth century Castile», en *Past and Present*, 55 (1972), pp. 33-67.
- , «The Hispanic-Converso predicament», en *Transactions of the Royal Historical Society*, 35 (1985), pp. 159-179.
- Manasseh ben Israel, *Thesouro dos Dinim que o povo de Israel he obrigado saber, e observar*, 2 partes (Amsterdam, 1645-1647, 2.^a edición 1710).
- , *The Hope of Israel* (edición de H. Méchoulán y G. Nahon; Oxford: Oxford University Press, 1987).
- Maqueda Abreu, C., *El auto de fe* (Madrid: Istmo, 1992).
- Márquez Villanueva, F., «El problema de los conversos: cuatro puntos cardinales», en *Hispania Judaica*, cit. Véase «Cohen», *supra*, pp. 51-75.
- Martín Gaité, C., *Macanaz, otro paciente de la Inquisición* (Madrid: Taurus,

- 1975). Título original, *El proceso de Macanaz: historia de un empapelamiento* (Madrid: Moneda y Crédito, 1969).
- Martínez Albiad, A., *Religiosidad hispana y sociedad borbónica* (Burgos: Facultad Teológica del Norte de España, 1969).
- Martínez Millán, J., *La Hacienda de la Inquisición: 1478-1700* (Madrid: CSIC, 1984).
- , «Estructuras de la Hacienda Inquisitorial», en A. Alcalá, cit., pp. 147-173.
- , «La persecución inquisitorial contra los criptojudíos a principio del siglo XVIII: el tribunal de Murcia 1715-1725», en *Sefarad*, XLIX (1989), fasc. 2, pp. 307-363.
- Matute y Luquín, G., *Colección de los autos generales y particulares de Fé celebrados por el tribunal de la Inquisición de Córdoba* (Córdoba, 1825).
- Méchoulán, H., *Le sang de l'autre ou l'honneur de Dieu: Indiens, Juifs, Morisques au Siècle d'Or* (París: Fayard, 1979).
- , «Catholicisme et Judaïsme dans *La Certeza del Camino*», en *Revue d'Études Juives*, 143 (1984), n.º 3-4, pp. 461-473.
- , *Hispanidad y judaísmo en tiempos de Espinoza. Edición de «La certeza del camino», de Abraham Pereira* (Amsterdam, 1666) (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1987).
- , «Du racisme religieux de Torrejoncillo à l'antijudaïsme "éclairée" de Feijoó», en *Revue d'Études Juives*, 154 (julio-diciembre de 1995), n.º 3-4, pp. 363-385.
- Mendes dos Remedios, J., *Os Judeus em Portugal*, 2 tomos (Coimbra, F. França Amado, 1895; Coimbra Editora, 1928).
- , «Sermões en autos da fe», en *Biblos* (Coimbra), III (1927), pp. 6-17.
- , «Costumes judaicos descritos por un converso», en *ibidem*, pp. 18-29.
- Meyuhas Ginio, A., «The Conversos and the magic arts in Alonso de Espina's *Fortalitium Fidei*», en *Mediterranean History Review*, n.º 5 (diciembre de 1990), pp. 169-182.
- Menéndez y Pelayo, M., *Historia de los heterodoxos*, 2 tomos (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967).
- Motis Dolader, M. A., «Población, urbanismo y estructura política de las aljamas judías de Aragón en el siglo XV», en *Hispania*, LVI/3 (1996), n.º 194, pp. 885-944.
- Moya Torres, F., *Memorial al Rey Felipe V acerca del mal universal de España y modo de remediarlo* (s.l. s.f. ¿1727?).
- Nahón, G. Véase Manasseh ben Israel, *supra*.
- , «Les Sephardim, les Marranes et leurs archives dans les travaux récents de I. S. Révah», en *Revue d'Études Juives*, 132 (1973), 1-2, pp. 5-48.
- , «Les marranes espagnols et portugais et les communautés juives issues du marranisme, dans l'historiographie récente (1960-1975)», en *Revue d'Études Juives*, 136 (1977), 3-4, pp. 297-367.
- Netanyahu, B. *The Marranos of Spain from the late XIVth Century to the early XVIth Century, according to contemporary Hebrew sources* (Nueva York: American Academy for Jewish research, 1966). Traducción

- española de C. Morón Arroyo, *Los marranos españoles según las fuentes hebreas de la época (siglos XIV-XVI)* (s. l.: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 1994).
- , «On the historical meaning of the Hebrew sources», en *Hispania Judaica*, cit. bajo «Cohen», *supra*, pp. 79-102.
- , *The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain* (Nueva York: Random House, 1995).
- Neuman, A., *The Jews in Spain: their social, political and cultural life during the Middle Ages* (Filadelfia: Jewish Publication Society, 1944).
- Novinski, A., «Some theoretical considerations about the New Christian problem», en *The Sepharadi and Oriental Jewish Heritage*, cit. bajo «Lorenz», *supra*, pp. 3-13.
- Nunes Ribeiro Sanches, A., *Christãos novos e cristãos velhos em Portugal* (edición de Raúl Rego, Lisboa: Livraria Paisagem, 1956).
- Orden de los Cinco Ayunos*, etc. (Amsterdam, 1684).
- Orfali, M., *Los conversos españoles en la literatura rabínica: problemas jurídicos y opiniones legales durante los siglos XII-XVI* (Salamanca: Universidad Pontificia, 1982).
- , «Contexto teológico y social de la Biblia de Ferrara», en *Introducción a la Biblia de Ferrara* (presentador I. Hassan) (Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1994), pp. 229-251.
- Pérez de Colosia Rodríguez, M., *Auto inquisitorial de 1672: el criptojudasmo en Málaga* (Málaga: Diputación Provincial, 1984).
- Pérez de Prado y Cuesta, F., *Compendio de las tres leyes, Natural, Escrita y Evangélica. Pérdida de la Gracia en Adán y Eva y su reparación en IHS y MA* (Sevilla: s. f. ¿1726?).
- Pérez Villanueva (comp.), *La Inquisición española: Nueva visión, nuevos horizontes* (Madrid: Siglo XXI, 1980).
- Peters, E., *Inquisition* (Berkeley: University of California Press, 1989).
- Prado Moura, A. de, *Las hogueras de la intolerancia: la actividad represora del Tribunal Inquisitorial de Valladolid (1700-1834)* (Valladolid: Junta de Educación, Consejería de Educación y Cultura, 1996).
- Pullen, B., *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice (1550-1670)* (Londres y Nueva York: I. B. Tauris, 1993 y 1997).
- Reher, D., *Town and Country in pre-industrial Spain: Cuenca 1550-1870* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).
- Révah, I., «Le premier établissement des Marranes portugais à Rouen (1603-1607)», en *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* (Bruselas), XIII (1953), pp. 539-552.
- , «Les Marranes», en *Revue d'Études Juives*, 118 (1959-1960), pp. 29-77.
- , «Autobiographie d'un marrane. Edition partielle d'un manuscrit de João (Moseh) Pinto Delgado», en *Revue d'Études Juives* II (119) (enero-junio de 1961), pp. 41-130.
- , «Un pamphlet contre l'Inquisition d'Antonio Enríquez Gómez», en *Revue d'Études Juives*, I (121) (enero-junio 1962), fascs. 1 y 2, pp. 81-168.
- , «Le plaidoyer en faveur des "Nouveaux-Chrétiens" portugais du licen-

- cié Martín González de Cellorigo», en *Revue d'Études Juives*, II (122) (julio-diciembre de 1963), fascs. 3 y 4, pp. 281-398.
- , «Le procès inquisitorial contre Rodrigo Méndez Silva, historiographe du roi Philippe IV», en *Bulletin Hispanique*, 67 (1965), pp. 225-252.
- Riandière la Roche, J., «Du discours de l'exclusion des Juifs: antijudaïsme ou antisémitisme?», en *Les problèmes de l'exclusion en Espagne au xvi^{ème} et xvii^{ème} siècles. Actes du colloque* (París: Publications de la Sorbonne, 1983), pp. 51-75.
- Rivkin, E., «The utilization of non-Jewish sources for the reconstruction of Jewish history», en *Jewish Quarterly Review*, nueva serie, XLVIII (1957), pp. 192-193.
- Ribeiro Sanches, véase Nunes Ribeiro Sanches.
- Roth, C., «Les Marranes à Rouen», en *Revue d'Études Juives*, 88 (1929), pp. 113-155.
- , «Quatre lettres d'Elie de Montalto: contribution à l'histoire des Marranes», en *Revue d'Études Juives*, 87 (1929), pp. 137-165.
- , *A History of the Marranos* (Filadelfia: Jewish Publication Society, 1932. Reedición Nueva York: Meridien Books, 1959).
- , «The religion of the Marranos», en *Jewish Quarterly Review*, nueva serie, XXII, n.º 1 (1931-32), pp. 1-35.
- , *History of the Jews in Italy* (Filadelfia: Jewish Publication Society, 1946).
- , «The role of Spanish in the Marrano diaspora», en *Hispanic Studies in honour of Ignacio González Llubera* (comp. Pierce) (Oxford: Dolphin, 1959), pp. 299-309.
- Roth, N., «Jewish Conversos en Medieval Spain: some misconceptions and new information», en Phillips y Phillips (comps.), *Marginated Groups in Spanish and Portuguese History* (Minneapolis: Society for Spanish and Portuguese Historical Studies, 1989), pp. 23-53.
- , *Conversos, Inquisition and the Expulsion of Jews from Spain* (Madison: University of Wisconsin, 1995).
- Rubens, C., «Joseph Cortissos and the War of the Spanish Succession», en *Transactions of the Jewish Historical Society of England*, XXIV (1970-1973), pp. 114-133.
- Salamon, H., *Portrait of a New Christian: Fernao Alvares Melo (1569-1632)* (París: Fundação Calouste Gulbenkian y Centro Cultural Português, 1982).
- Saraiva, A., *Inquisição e Cristãos Novos* (Lisboa: Estampa, 1985).
- Selke, A., *The Conversos of Majorca: life and death in a Crypto-Jewish community in XVII Spain* (Jerusalén, the Magnes Press, the Hebrew University, 1986).
- Shaw, L., «The Inquisition and the Portuguese Economy», en *Journal of European Economic History*, XVIII (1989), pp. 415-431.
- Sicroff, A., *Los estatutos de limpieza de sangre: controversia entre los siglos xv y xvii* (Madrid: Taurus, 1985: trad. de la edición francesa: París: Didier, 1979).
- Swetschinski, D., «Kinship and commerce: the foundations of Portuguese Jewish life in XVIIth century Holland», en *Studia Rosenthaliana*, 15 (1981), pp. 52-74.

- Teixeira, A., *António Homem e a Inquisição* (Coimbra: Imprensa da Universidade, 1895-1902).
- Van Praag, J., «Almas en litigio», en *Clavileño*, 1 (1950), pp. 14-26.
- Vieira, A., *Do modo de proceder a Inquisição de Portugal com os seus presos: informação que ao Pontífice Clemente X deo o P. António Vieira*, etc. (Lisboa: Imprensa Nacional, 1821).
- , *Noticias recónditas y póstumas del procedimiento de las Inquisiciones de España y Portugal en sus presos* («Villafranca» [¿Londres?], 1722).
- Vegazo Palacios, J., *El auto general de fe de 1680* (Málaga: Algazara, 1995).
- Voltes Bou, P., «Documentos para la historia del tribunal de la Inquisición de Barcelona durante la Guerra de Sucesión», en *Analecta Sacra Tarraconensia*, XXVI (1953), pp. 245-275.
- Vosters. S., «Los sefardíes de Amsterdam», en *Historia* 16, 111, pp. 109-120.
- Wilhemse, D., *Un «Portugués» entre los castellanos. El primer proceso inquisitorial contra Gonzalo Báez de Paiba 1654-57*, 2 tomos (París: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974).
- Wolff, P., «The 1391 pogrom in Spain: social crisis or not?», en *Past and Present*, 50 (febrero de 1971), pp. 4-18.
- Yerushalmi, Y., *From Spanish Court to Italian Ghetto. Isaac Cardoso; a Study in Seventeenth Century Marranism and Jewish Apologetics* (Nueva York: Columbia University Press, 1971 y 1980). Trad. española: *De la Corte Española al Gueto Italiano: Marranismo y Judaísmo en la España del XVII: el caso Isaac Cardoso* (Madrid: Turner, 1989).
- , «Anusim ha-hozrim le-yahadut be me'ah ha 17: haskaltam ha-yehudit ve-hakhsharatam ha-nafshit» («Conversos forzados que vuelven al judaísmo en el siglo XVII: su formación judía y su preparación psicológica»), en *Proceedings of the Vth World Congress of Jewish Studies*, tomo II (Jerusalén: World Union of Jewish Studies, 1972), pp. 201-209 (resumen inglés en p. 247).
- , «Professing Jews in Post-Expulsion Spain and Portugal», en S. Lieberman (comp.), *Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume*, 3 tomos (Jerusalén: American Academy for Jewish research, 1974), II, 1023-1058.
- , «L'Antisémitisme racial est-il apparu au xx^{ème} siècle? De la limpiéza de sangre espagnole au nazisme: continuités et ruptures», en *Esprit*, 3-4 (1993), pp. 5-36.
- Zimmels, H., *Die Marranen in der Rabbinischen Literatur* (Berlín, 1932).

ÍNDICE

Introducción	7
Nota sobre léxico	12
CAPÍTULO 1. Un pueblo ajeno a los demás: los judíos en España	15
Campañas conversionistas	16
Ataques físicos	17
Conversiones en masa	20
Conversiones insinceras	20
Cristianos nuevos	22
La limpieza de sangre	23
Creación de la Inquisición	26
El ataque sobre los conversos: ¿sociopolítico o religioso?	28
Aspecto político	28
Aspecto religioso: el punto de vista judío	29
Aspecto socioeconómico	35
CAPÍTULO 2. Primeras actuaciones de la Inquisición	39
Expulsión y estadística	42
Los que se quedaron en España	46
Portugal	47
Refugiados en Italia y Turquía: doña Gracia Mendes	52
CAPÍTULO 3. Perdonos generales	57
Los cristianos nuevos entran en España	57
Los perdonos del principio del siglo XVII	58
No son todos los que están... ..	60
La <i>Alegación</i> de Cellorigo	61
Olivares	67
Olivares emplea a los cristianos nuevos	72
CAPÍTULO 4. Actividades comerciales de los conversos	77
Acción de la Inquisición	77
Los asentistas	81

La Inquisición sigue su camino inexorable	85
Sacrilegias	85
El caso de João Nunes Saraiva	90
Los portugueses de Rouen	91
CAPÍTULO 5. Escisión en Rouen y judíos en España	93
El conflicto de 1633 en Rouen	93
Cómo se rezaba en Bayona	100
Judíos en España	103
Francisco de San Antonio	103
CAPÍTULO 6. Los nuevos cristianos y la decadencia hispánica ..	115
Caída de Olivares	115
Los judíos, «enemigos de España»	116
Caída de los nuevos cristianos y auge del Santo Oficio	118
Abundan los autos	121
Rodrigo Méndez Silva	123
Huida por las fronteras; huida por el mar	125
La vida en la cárcel: Gonzalo Báez de Paiba	128
CAPÍTULO 7. Grandes procesos inquisitoriales del siglo xvii ...	137
Familiares de los Cortizos	137
La mujer criptojudía en la cárcel secreta: Juana de la Peña ...	140
CAPÍTULO 8. Crisis de la segunda mitad del siglo xvii	149
Desastres políticos y naturales	149
Paroxismo de la Inquisición en los últimos lustros del siglo ..	150
Málaga	150
Palma de Mallorca	151
El gran auto general de fe del 30 de junio de 1680	152
Mártires del judaísmo: Francisco Maldonado da Silva y Manuel	
Núñez Bernal	161
Diego López Duro	163
Leonor Margarita de Yuste	164
CAPÍTULO 9. Muchísimo judaísmo se encierra en España	173
La Inquisición en los primeros años del siglo xviii	179
María de Tudela	183
Los autos de fe del siglo xviii	187
Opiniones de un inquisidor	192
Estrechas relaciones endogámicas	194

CAPÍTULO 10. «[...] lo cual hizo en observancia de la Ley de Moisés»: el judaísmo práctico de los marranos	201
Los ayunos: el Ayuno Grande de septiembre	202
Las Cabañuelas	205
Fechas	207
Ayunar por suplicación	207
El Ayuno del Cordero	210
Imágenes santas	215
Misa	220
Mesianismo	221
Descreimiento	222
CAPÍTULO 11. ¿En qué consistía el judaísmo de los judaizantes?	227
Iniciación	227
Rabinos y libros	230
El ciclo de la vida	236
Circuncisión	236
Parto y menstruación	239
Muerte	239
Leyes alimenticias	241
El sábado	244
Oraciones	244
Conclusiones	247
Sobre la Inquisición como tribunal de justicia	247
¿Eran judíos o no?	248
Psicología marrana	249
Efecto sobre España	250
Bibliografía	253
Fuentes primarias, bibliografías y catálogos	253
Fuentes secundarias	254

Impreso en el mes de febrero de 2001
en A&M GRÀFIC, S. L.
Polígono Industrial «La Florida»
08130 Santa Perpètua de Mogoda
(Barcelona)

Javier Paredes (coordinador)
Historia contemporánea de España
(siglo XX)

José Miguel Caso González
Jovellanos

Bruce Waller
Bismarck

José Luis Comellas
Isabel II

Javier Paredes (coordinador)
Historia universal contemporánea
(2 vols.)

Luciano Canfora
Julio César

A. Bullón de Mendoza y Á. de Diego
Historias orales de la guerra civil

Luis Suárez
Isabel I, Reina (1451-1504)

José Morato
Pablo Iglesias

Este libro describe las vicisitudes de los descendientes de los judíos obligatoriamente bautizados en España y en Portugal al final del siglo xv, llamados «cristianos nuevos» y sospechosos de seguir observando la religión judía, mientras los verdaderos judaizantes entre ellos eran considerados como enemigos de la sociedad cristiana y duramente perseguidos por la Inquisición.

Ahondando en los voluminosos procesos inquisitoriales instruidos en generaciones posteriores contra los judaizantes, el autor proporciona descripciones de cómo la Inquisición, sólidamente apoyada por la sociedad civil, los detenía, interrogaba, torturaba y castigaba. Michael Alpert describe con gran riqueza de detalles las tragedias de diversos hombres y mujeres al pasar por las cárceles secretas del Santo Oficio camino del Auto de Fe, de la vergüenza pública, de la ruina social y a veces de la hoguera, a la vez que emplea las páginas de las confesiones hechas delante del tribunal inquisitorial por estos «reos de delitos de fe», para investigar la naturaleza de la vida íntima de las familias criptojudías, sobre todo en los siglos xvii y xviii, cuando algunos consiguieron encontrar refugio en ciertas capitales como Londres, Venecia o Amsterdam, donde poder practicar su religión en libertad.

MICHAEL ALPERT ocupa la cátedra de Historia Moderna y Contemporánea de España en la Universidad de Westminster. Ha publicado diversos libros sobre España, sobre todo con relación a la historia diplomática y militar de la Guerra Civil de 1936-1939. A la vez, es especialista en temas de historia judía de España, sobre la cual ha dictado conferencias y publicado artículos.

Contribuye, además, con artículos sobre diversos temas históricos en revistas españolas. Este libro es fruto de investigaciones realizadas en los archivos de la Inquisición en Madrid y Cuenca.

Ha publicado los siguientes títulos: El ejército republicano en la guerra civil (1977); La reforma militar de Azaña (1931-1933) (1982); La guerra civil española en el mar (1987); A New International History of the Spanish Civil War (Versión española, Aguas peligrosas: nueva historia internacional de la guerra civil española, 1936-1939) (1994); Cryptojudaism and the Spanish Inquisition (2001).



Ariel Historia

